Seneka als Psychologe.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde.

Vorgelegt der

hohen philos. Fakultät zu Würzburg

und von derselben zum Druck genehmigt

am 12. Januar 1906.

Von

Dr. P. Stanislaus Strüber, O. S. Aug.,

Gymnasial-Assistent,

aus Bilshausen (Prov. Hannover).

ACAD. LIBRARY

Heiligenstadt (Eichsfeld).

Druck der F. W. Cordierschen Buchdruckerei.

1906.

Dem

Orden der Augustiner-Eremiten

in

Dankbarkeit gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41507204_0122

Literaturangabe.

1) *L. Ann. Senecae* opera, quae supersunt, ed. Fr. Haase, Lpz. 1853.
2) *Joh. ab Arnim*, Stoicorum vet. fragmenta, Lpz. 1903.
3) *L. Stein*, Psychologie der Stoa, Berlin 1886.
4) *A. Schmekel*, die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892.
5) *A. Bonhöffer*, Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1894.
6) *Holzherr*, der Philosoph L. A. Seneka, Rastatt 1858/59.
7) *Überwey-Heinze*, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums, Berlin 1880.
8) *Zeller*[3], Die Philosophie der Griechen, III. B. Leipz. 1880.
9) *Baumgarten*, L. A. Seneca und das Christentum, Rostock 1895.
10) *v. Schanz*[2], Geschichte der Röm. Literatur, 3. B., München 1901.
11) *Wetzstein*, diss. inaug., Luc. Ann. Seneca, quid de natura humana censuerit, Strel. Nov. 1881.
12) *Burgmann*, Senekas Theologie in ihrem Verhältnis zum Stoizismus und zum Christentum, diss. inaug. Jen., Berlin 1872.
31) *Siedler*, de L. A. Senecae philosophia morali, diss. inaug. Jen. 1877.
14) *Siebeck*, Geschichte der Psychologie, Gotha 1880.

Übersicht des Inhaltes.

Vorwort 1

Philosophischer Standpunkt Senekas 2

I. Teil: Rationale Psychologie.

Erstes Kapitel: Existenz und Ursprung der Seele . 5

1. Existenz der Seele 5

2. Göttlicher Ursprung der Seele 7

Zweites Kapitel: Wesen der Seele an und für sich 10

1. Substanz der Seele 11

2. Körperlichkeit der Seele 15

3. Einheitlichkeit der Seele 19

Drittes Kapitel: Die Seele in ihrer Verbindung mit dem Körper 23

1. Verhältnis von Seele und Leib 23

2. Zeitliche Entstehung der Seele 26

3. Sitz der Seele 30

4. Die rein animalischen Handlungen der Seele 32

Viertes Kapitel: Die Unsterblichkeit oder die Zukunft der Seele 36

II. Teil: Empirische Psychologie.

Vorbemerkung 45

Psychologischer Standpunkt Senekas 46

Erstes Kapitel: Die Erkenntnistheorie bei Seneka.

1. Die Wahrnehmung 47

2. Die Phantasie 52

3. Das Urteil 60

4. Die allgemeinen Begriffe 64

5. Das Kriterium der Wahrheit 69

Zweites Kapitel: Der Wille 71

1. Die Vernunft u. das Begehrungsvermögen der Seele 72

2. Das Fatum und die Willensfreiheit . . 74

Drittes Kapitel: Das Gefühl 76

Die Vernunft und das Gefühlsvermögen der Seele 76

Rückblick 83

Vorwort.

Luzius Annäus Seneka, geboren zu Korduba in Spanien um 4 v. Chr. G., gehört zu den bedeutenderen Erscheinungen in der Weltgeschichte. Er hat, wie wenige, die Jahrhunderte überdauert und auch in der modernen Zeit bei vielen lebhaftes Interesse erregt. Nicht nur der Altertumsforscher, nein, auch der Theologe, der Philosoph, ja selbst der Mediziner und der Naturforscher findet manches Merkwürdige bei diesem Philosophen.

Die Senekaliteratur ist denn auch in der neuesten Zeit keineswegs gering; und dennoch ist eine wichtige Seite der philosophischen Ansichten Senekas wenig oder gar nicht berücksichtigt worden: Die Psychologie.

Daher soll es die Aufgabe dieser Schrift sein, Senekas Seelenlehre systematisch darzustellen. Von der Tierpsychologie bei Seneka muss hier Abstand genommen werden schon deshalb, weil aus den wenigen, wenn auch merkwürdigen Stellen in unsers Autors Schriften, sich unmöglich ein klares und festes Urteil über seine Ansicht gewinnen lässt.

Sehen wir also von der Tierpsychologie ab, so gliedert sich unsere Aufgabe in zwei Teile, in einen rationalen und

einen empirischen. Im ersten Teile, dem rationalen, haben wir vom Wesen der Seele zu handeln, also über Ursprung, Substantialität der Seele sowohl für sich als in Verbindung mit dem Körper und über die Unsterblichkeit der Seele. Der zweite Teil wird uns mit den Vermögen der Seele beschäftigen, also mit den Fragen der Erkenntnis, des Fühlens und Wollens.

Bevor wir jedoch zur Behandlung des eigentlichen Stoffes übergehen, muss, wenn auch nur mit wenigen Worten, etwas über den philosophischen Standpunkt Senekas vorausgeschickt werden.

Philosophischer Standpunkt Senekas.

Bereits die Philosophie der alten Stoiker war eminent practisch. Zeller schreibt daher in seiner „Philosophie der Griechen“: „So ausführlich auch Physik und Logik von den Stoikern behandelt wurden, so liegt doch der eigentliche Kern ihres Systems . . . in der Ethik und selbst die Physik, dieser „göttlichste Teil der Philosophie“, ist in letzter Beziehung nur die wissenschaftliche Vorbereitung für jene.“[1] Indes verachteten die Stoiker keineswegs die theoretische Philosophie. Bemassen sie ja doch, hierin dem Altmeister Sokrates folgend, die sittliche Güte eines Menschen nach der richtigen Einsicht. Daher ist es auch nicht zu verwundern, wenn einige Sparten der Philosophie bei ihnen tüchtige Vertreter gefunden haben.

Sehen wir zu den Römern hinüber, so ist ihr Sinn von Anfang an weniger auf die Theorie denn auf die Praxis gerichtet. Nur was für das praktische Leben einen Wert hat, das wählen sie sich aus den wissenschaftlichen Systemen aus; sind jedoch ihrerseits bemüht aus den vereinzelten Teilen ein gewisses Ganzes herzustellen.

Zu Senekas Zeiten vollends waren spitzfindige Theorien über des Lebens ernste Führung vollkommen überflüssig; da-

1) III 1[3] p. 206.

mals bedurfte es vielmehr der Sittenstrenge und der inneren Festigkeit gegen die Schläge des Schicksals. Daher ist denn auch die Theorie als solche dem Philosophen Seneka ganz gleichgültig; nur in den Fällen, in denen sie zur Verbesserung der Sitten einen Beitrag zu liefern vermag, hat sie für ihn einen gewissen Wert.

Ist es ja die Philosophie, die uns sicher, sorglos, glücklich und, was das Höchste ist, frei machen kann;[1] „jedoch ist die Philosophie nicht ein Kunststück, das vor dem Volke zur Schau gegeben werden kann: nicht in Worten, sondern in Handlungen besteht sie.“[2]

Vorschriften hinsichtlich des rechten sittlichen Handelns sind es also, die Seneka von der Philosophie verlangt.

Derartige Lehren liessen sich aber in jedem System finden und so sehen wir denn auch, wie er eifrigst in den verschiedensten und sogar entgegengesetzten Lehren Umschau hält und das für seinen Zweck Brauchbare ausscheidet; dabei überlässt er es dem Leser, sich selbst das Passende auszusuchen. Jeder Eklektizismus leidet an einem geheimen Skeptizismus. Wir sehen das auch bei Seneka. Die vollständige Erkenntnis der Wahrheit ist nach ihm unmöglich und namentlich gibt es in metaphysischen Dingen keine Wahrheit, sondern höchstens nur eine Wahrscheinlichkeit.“[3]

Die Folge beider, des Eklektizismus und des Skeptizismus, war, dass dem Philosophen der Hinweis auf die Erkenntnis nicht mehr genügte; er appelliert an das allgemein menschliche Bewusstsein.[4] Ist ja nach ihm der Philosoph der Lehrer und Pädagog[5] des Menschengeschlechtes, der die Gesinnungen der Menschen gründlich kennt und wohl weiss, was für jeden am besten passt. Daher gewahren wir, wie sich Seneka in seinen Schriften, ganz besonders in seinen Trostbriefen, seinen Lesern anzupassen sucht.

---

1) ep. 37, 3. 2) ep. 16, 3. 3) ep. 45, 10. 4) Vergl. die Philos. des common sense gegen den Skeptizismus eines Hume. 5) ep. 89, 13

Dass bei dieser Art und Weise des Philosophierens die Moralphilosophie den ersten Platz einnahm, darf uns nicht wundern; indes ganz und gar hat Seneka die Physik und Logik, denen wir die Psychologie unterordnen, nicht vernachlässigt. Sind auch diese Gebiete im allgemeinen von Gelehrten, wie Zeller,[1] Stein,[2] Siebek,[3] aufgeklärt und sind auch speziellere Fragen, wie jene über den Pneuma- und Tonusbegriff, von Siebeck[4] und Stein[5] ebenso gründlich wie klar behandelt worden, so dass in dieser Hinsicht nichts Neues gebracht werden kann: Senekas Psychologie ist damit noch nicht gegeben; sie lässt sich erst nach genauester Prüfung der Schriften des Philosophen im Zusammenhalt mit den Fragmenten der Stoiker und den bereits gefundenen Resultaten moderner Forschung herausarbeiten.

1) Philosophie der Griechen III 1 p. 699 f. 2) Psychologie der Stoa. 3) Geschichte der Psychologie. 4) Zeitschr. für Völkerpsych. 12 p. 361 f. 5) Psychol. d. Stoa I p. 15 f.

I. Teil.

Rationale Psychologie.

Erstes Kapitel.

Existenz und Ursprung der Seele.

Wenn wir Senekas Ansichten hinsichtlich der menschlichen Seele kennen lernen wollen, so müssen wir uns zunächst fragen, ob er an die Existenz eines Wesens, das wir Seele nennen, geglaubt hat und, wenn ja, woher die Seele stammt. Wir haben also in diesem Kapitel zu handeln:

1) über die Existenz und
2) über den Ursprung der menschlichen Seele.

1. Existenz der Seele.

Im Leben sowohl des Einzelnen als auch ganzer Völker kann man die Wahrnehmung machen, dass sich das Geistesauge zunächst nach aussen richtet, erst viel später auf die Vorgänge im eigenen Innern. Dass es ein Lebensprinzip gibt, leugnet niemand, auch der Materialismus nicht. So sagt auch Seneka: „Jeder von uns erkennt, dass es etwas gebe, was seine Triebe in Bewegung setzt".[1] Über das Wesen dieses Lebensprinzipes jedoch haben sich die Gelehrten aller Zeiten gestritten.

1) ep. 121, 13.

Die alten Stoiker indes waren sich über Existenz und Wesen der Seele klar. Das Wesen der Seele besteht nach ihnen im Pneuma. Nicht so offen wie diese legt uns Seneka seine Meinung dar. Da er der festen Überzeugung ist, all unser Wissen in abstrakten und erst durch Schlüsse zu findenden Dingen sei nur Stückwerk, so gibt es für ihn in solchen Sachen überhaupt keine Wahrheit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit. Deshalb gibt er viel auf die Meinung (praesumptio) aller Menschen und es gilt ihm als Beweis der Wahrheit, dass etwas von allen geglaubt wird.[1] Auf diese Präsumption sich stützend sagt er denn auch: „Es gibt manches, wovon wir behaupten, dass es sei, ohne dass wir wissen, wie es sei. Dass wir eine Seele haben, nach deren Willen wir angetrieben und zurückgehalten werden, wird jedermann zugestehen; jedoch, was die Seele sei, diese unsere Regiererin und Beherrscherin, das wird dir ebensowenig jemand erklären, als wo sie sei: der eine wird sagen, sie sei ein geistiges Wesen; der andere, eine Art von Harmonie, der dritte, eine göttliche Kraft und ein Teil der Gottheit; wieder ein anderer, eine ganz feine Luft und noch ein anderer, eine unkörperliche Potenz; es mag wohl auch einer sagen, sie sei Blut und ein anderer, sie sei Wärme: so unmöglich ist's der Seele über andere Dinge im Klaren zu sein, dass sie sich selber noch zu untersuchen hat.“[2]

Fügen wir noch einige Stellen hinzu, um Senekas Standpunkt in dieser Frage noch besser kennen zu lernen. Indem er über das unermessliche Gebiet der Wissenschaften spricht, kommt er auch auf die Seele zu sprechen und fährt fort: „Unzählige Fragen gibt es nur über die Seele allein: woher sie sei, von welcher Beschaffenheit, wann sie zu sein anfange, wie lange sie dauere, ob sie aus einem Körper in den andern übergehe und ihren Wohnsitz wechsle, immer wieder an andere tierische Körper gebunden oder ob sie nicht mehr als einmal dienstbar sei und, freigelassen, im Weltganzen schwebe; ob sie ein Körper sei oder nicht, was sie tun werde, wenn sie aufgehört hat durch uns etwas zu tun, wie sie ihre Freiheit gebrauchen wird, wenn sie diesem Gefängnis entflohen ist; ob sie

1) ep. 117, 6. 2) n. q. VII 25, 2.

alles Frühere vergessen und dann sich kennen lernen werde, wenn sie dem Körper entführt, in höhere Regionen entwichen ist.“ [1] „Jeder von uns erkennt, dass es etwas gebe, was seine Triebe in Bewegung setzt; was aber dieses sei, ist ihm unbekannt. Auch dass ein Streben in ihm sei, weiss er; was es aber sei und woher, weiss er nicht.“ [2]

Eine Tatsache gilt unserm Philosophen in dem Angeführten als unumstösslich gesichert: die Existenz der Seele. Was die andern Fragen angeht, so lässt sich nach ihm keine feste Wahrheit finden und so führt er denn alle möglichen Ansichten an, zu welchen man nach Belieben Stellung nehmen mag.

Bei diesen Anschauungen Senekas könnten wir nun meinen, es sei vergeblich, noch weiter in seinen Schriften uns umzusehen um auf selbständige psychologische Ansichten zu stossen; allein ein solches Urteil wäre voreilig; schon in der Lehre vom Ursprung der Seele wird sein Standpunkt sicherer und fester.

2. Göttlicher Ursprung der Seele.

In metaphysischen Dingen ist, wie wir sahen, Seneka vollständig Skeptiker: „Wir wissen nicht, woher die Seele stammt.“ Und dennoch nimmt Seneka in dieser Frage keinen andern Standpunkt ein als die Stoiker, nach denen Gott der Ursprung der Seele ist.

Wie Seneka diese göttliche Herkunft der Seele aufgefasst hat, zeigt uns sein Pantheismus, wenn er schreibt: „Alles dies, was du siehst, worin göttliches und menschliches eingeschlossen ist, ist eins: wir sind Glieder eines grossen Leibes [3] und „alle haben den nämlichen Anfang und Ursprung.“ [4] An eben dieser Stelle bezeichnet er den Kosmos als den Allvater, den Ursprung aller Dinge. Wie also das Verächtlichste und Niedrigste, wie ein Stein u. s. w., göttlichen Ursprung haben, so vor allem die menschliche Seele. Daher nennt er denn auch die Seele „gottverwandt (dis cognatus)“, „heilig und ewig“. Gerade diese Gottverwandtschaft des Menschen hat in Seneka ihren grössten Lobredner gefunden. Um dieselbe darzutun, brauchte er nicht

1) ep. 88, 34. 2) ep. 121, 13. 3) ep. 95, 52. 4) ad Helv. XI, 7.

zu scharfsinnigen und spitzfindigen Beweisen seine Zuflucht zu nehmen; er konnte sie aus der stoischen Pneumalehre folgern, nach welcher der göttliche Geist durch übermässige innere Wärme dazu veranlasst wird, sich aus sich selbst zu ergiessen und alles zu werden.[1]

Dem Anhänger dieser stoischen Lehre ist „ein solches Wesen (die Seele) grösser und höher, als dass es dem armseligen Körper, in dem es wohnt, ähnlich sein könnte. Eine göttliche Kraft hat sich in denselben herabgesenkt. Diese erhabene, sich stets gleich bleibende Seele, die alles Irdische als zu klein für sie übersieht und alles, was wir fürchten und wünschen, verlacht, bewegt eine himmlische Macht. Eine solche Grösse kann ohne Mitwirkung der Gottheit nicht bestehen; daher ist sie ihrem grösseren Teile nach dort, von wo sie herabgestiegen ist. Wie die Strahlen der Sonne zwar die Erde treffen, aber dort sind, von wo sie entsendet werden, so ist eine grosse und heilige und zu dem Zweck herabgesandte Seele, dass wir das Göttliche näher erkennen, zwar im Verkehr mit uns, wurzelt aber unzertrennlich an ihrem Ursprung: von dort hängt sie ab, dorthin blickt, dorthin strebt sie, in unser Treiben mischt sie sich nur wie ein besseres Wesen.“[2]

Auf die göttliche Herkunft der Seele führt Seneka auch ihre wunderbare Schnelligkeit zurück. „Darüber wirst du dich,“ schreibt er seiner Mutter Helvia, „nicht wundern, wenn du ihren (der Seele) ersten Ursprung betrachtest. Nicht aus erdiger und schwerer Körpermasse ist sie erwachsen, aus jenem göttlichen Geiste ist sie herniedergekommen;“[3] „alle Menschen stammen, wenn wir auf den ersten Ursprung zurückgehen, von den Göttern.“[4]

Da nun alle Menschen den gleichen Anfang und denselben Ursprung haben, so gibt es auch von Haus aus keinen Vorzug des einen vor dem andern, „es sei denn, dass jemands geistiges Wesen besser beschaffen und zu edlem Wissen fähiger wäre.“[5] Denn „die eine Mutter unser aller ist der Kosmos, die Welt; bis dahin lässt sich, sei es durch hochberühmte oder

1) vergl. Stein, Ps. der Stoa Bd. I p. 33. (*ὁδὸς κάτω*). 2) ep. 41, 5. 3) ad Helv. VI 6. 4) ep. 44, 1. 5) de ben. III 28, 1 ff.

niedrige Verwandtschaftsstufen, der Ursprung eines jeden zurückführen".[1]

Niemand hat daher nach Seneka ein Recht, einen andern einen Sklaven zu nennen. „Du willst einen Menschen einen Sklaven nennen, der du ein Knecht bist deiner Wollust . . . ."[2]

„In allen menschlichen Körpern nämlich ist ein göttlicher Samen, nimmt diesen ein guter Ackersmann auf, so kommt hervor, was ähnlich dem Ursprung und wächst empor, was gleich ist dem, woraus es gekommen."[3]

Da Seneka eine solche Meinung über den Ursprung der Seele hat, so lässt sich verstehen, wie er den Menschen „ein Gemisch von Göttlichem und Menschlichem" nennen kann, „der aus den nämlichen Keimen bestehe wie die Götter".[4]

Den göttlichen Ursprung der Seele hält also Seneka für bewiesen. Jedoch versäumt er es nicht, diese aprioristische Meinung a posteriori mit Beweisgründen aus dem täglichen Leben zu stützen.

„Der Ursprung der Seele", schreibt er, „sind die Götter und diesen Beweisgrund hat die Seele für ihre Göttlichkeit, dass ihr das Göttliche Genuss ist und sie darin nicht wie ein Fremdling, sondern wie in ihrem Eigentum ist"[5] und „der grösste Beweis dafür, dass die Seele aus einem höheren Wohnsitz kommt, ist der, dass sie die Räume, in denen sie verweilt, für eng und niedrig hält und sie zu verlassen sich nicht fürchtet."[6]

Obschon nun nach Seneka der ganzen Seele ein göttlicher Ursprung zukommt, so ist es doch ganz besonders die Vernunft, die von Gott stammt. Sie ist den Göttern und Menschen gemeinsam, freilich in jenen vollendet und abgeschlossen, in uns der Vollendung fähig.[7] Wenn er daher weiter sagt: „Gott ist zu den Menschen gekommen, ja was näher ist, in die Menschen gekommen, kein Geist ohne Gott ist gut",[8] so müssen wir mit Seneka darunter die Vernunft verstehen.

---

1) ibid. 2. 2) ibid. 3 u. 4. 3) ep. 73, 16. 4) ep. 102, 22; ad Helv. VI, 8. 5) n. q. I prol. 12. 6) ep. 120, 15. 7) ep. 92, 27. 8) ep. 73, 16.

Diese Einwohnung Gottes, der Vernunft, in der menschlichen Seele soll nun auch bewirken, dass der Mensch, wenn er Hilfe braucht, nicht auswärts sich umsehen muss. Es gilt hier das oft gebrauchte Wort: „Hilf dir selbst, so hilft dir Gott.“ Daher verbietet uns Seneka, „die Hände zum Himmel zu erheben oder den Tempelhüter anzuflehen, dass er uns, als könnten wir so eher erhört werden, zum Ohre des Götterbildes hintreten lasse.“[1] Das ist nach ihm unnötig; denn „die Gottheit ist dir nahe, sie ist bei dir, sie ist in dir; ein heiliger Geist wohnt in uns, ein Beobachter und Wächter alles Guten und Bösen an uns.“[2]

Seneka ist, wie wir sehen, unbedingter Anhänger des Glaubens der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele. Indes hat er diesen Glauben mehr gepriesen als bewiesen. Daher darf es nicht auffallen, wenn er auch in dieser Frage schwankend wird und sich fragt, „ob jenes wahr sei, wodurch man insbesondere wahrscheinlich mache, der Mensch sei von göttlichem Hauche, dass nämlich ein Teil und gleichsam ein Funken des heiligen Feuers auf die Erde herabgesprungen und an einem Ort, für den er nicht bestimmt war, hängen geblieben sei.[3]

Seneka zeigt hiemit, dass er in der Frage des Ursprungs der menschlichen Seele bereits den streng stoischen Standpunkt, nach welchem die Seele ein Teil der Gottheit ist, nicht wahren kann.

Zweites Kapitel.

Wesen der Seele an und für sich.

Nachdem wir die Frage nach Existenz und Ursprung der Seele behandelt haben, ist es unsere Aufgabe, das Wesen der Seele an und für sich, also ohne Rücksicht auf die Verbindung mit dem Körper, zu untersuchen. Wir haben demnach zu handeln:

1. von der Substanz der Seele,
2. von der Körperlichkeit der Seele,
3. von der Einheitlichkeit der Seele.

---

1) ep. 41, 1. 2) ep. 41, 1 ff. 3) de ot. V 5.

1. Substanz der Seele.

Schon aus dem bisher Gesagten lässt sich vermuten, dass die Substanz der Seele nach Seneka von der göttlichen nicht wesentlich, sondern höchstens dem Grade nach verschieden ist.

Nach der stoischen Lehre ist Gott von Natur Pneuma, das sich durch die gesamte Materie (ὕλη) ergiesst. Es bezeugt dies Klemens der Alexandriner: „Sie (nämlich die Stoiker) behaupten, Gott sei ein Körper und seinem Wesen nach Pneuma" und weiter „aber diese behaupten, ihr Gott ergiesse sich durch die ganze Wesenheit."[1]

Ebenso Tertullian: Die Stoiker sagen, Gott habe sich so durch die Materie ergossen wie Honig durch die Wachsscheiben."[2]

Dass Seneka über das Wesen Gottes dieselbe Meinung wie die Stoiker gehabt hat, zeigt Zeller.[3]

Ist nun die menschliche Seele ein Teil Gottes, ein göttlicher Samen oder Keim, eine göttliche Kraft, wie wir oben sahen, so folgt notwendig, dass die Seelensubstanz ebenfalls Pneuma ist.

Dass zunächst die Stoiker dieser Ansicht waren, bezeugt Nemesius: „Die Stoiker sagen, sie sei ein innerlich heisses und durchglühtes Pneuma."[4]

Wenn wir nun Seneka um seine Meinung fragen, so sagt er uns klar und deutlich: „Was ist die Seele anders als ein sich eigentümlich verhaltender Hauch?[5] Woraus besteht aber das Seelenpneuma? Hören wir hierüber zuerst die Stoiker, um dann Senekas Aussprüche damit zu vergleichen!

Nach den Stoikern besteht die Seele aus einer Vermischung von Luft und Feuer. Zeuge dafür ist Alexander aus Aphrodisias: „Die von der Stoa nennen sie (= die

---

1) Arnim II p. 307 (no. 1035): „*Φασι γὰρ* (sc. *οἱ Στωικοι*) *σῶμα εἶναι τὸν θεὸν καὶ πνεῦμα κατ᾽ οὐσίαν . . . ἀλλ᾽ οἱ μὲν διήκειν διὰ πάσης τῆς οὐσίας τὸν θεόν φασιν.*" 2) Arnim II. p. 307 (no. 1036): „Stoici deum (dicunt) sic per materiam decucurisse quomodo mel per favos." 3) III 1 p. 703, A. 1. 4) cf. Arnim II, p. 217—219: „*Οἱ μὲν γὰρ Στωικοι πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν* (sc. *ψυχὴν*) *ἔνθερμον καὶ διάπυρον.*" 5) ep. 50, 6 (spiritus = *πεῦμα*).

Seele) ein Pneuma, das eigenartig zusammengesetzt sei aus Feuer und Luft."[1]

Mit dieser stoischen Ansicht stimmen Senekas Aussprüche genau überein. Sie zeigen, dass auch er die Seelensubstanz als eine Zusammensetzung von Luft und Feuer sich gedacht hat.

Zunächst nennt er das Pneuma „eine leise fliessende Luft",[2] „eine in Bewegung gesetzte Luft".[3] Von diesem Pneuma ist die Erde voll. „Ich meine", sagt er, „nicht nur jenes, wodurch sie (die Erde) mit sich selbst zusammenhängt und ihre Teile verbindet, das auch in Steinen und toten Körpern ist; sondern ich meine jenes Leben gebende und erregende und alles ernährende";[4] „das Pneuma durchweht alles",[5] „hält alles zusammen",[6] „ist in Bäumen und Pflanzen",[7] „gibt Leben den Lebewesen".[8]

Dass aber das Pneuma, welches den Menschen durchweht, ihn zusammenhält, ihm Leben gibt, weit vorzüglicher ist als alle andern, versteht sich bei Seneka von selbst. „Leichter wie jede andere Materie nimmt das menschliche Seelenpneuma (spiritus humanus), das biegsam und jede Flüssigkeit an Nachgiebigkeit übertrifft, eine Form an".[9] Wenn er ferner das menschliche Pneuma „noch dünner wie Feuer"[10] nennt, so scheint er damit andeuten zu wollen, dass die Seele nicht allein aus Luft, sondern aus Luft und einer Art von Wärme bestehe. Die Richtigkeit unserer Vermutung ergibt sich aus den Äusserungen Senekas über die Schnelligkeit der Seele.

Nichts ist schneller als die Seele.[11] Diese Behauptung beweist er aus dem Ursprung der Seele: „Aus jenem göttlichen Geiste ist sie herabgekommen; das Wesen der Himmlischen aber ist ewig bewegt, ist flüchtig und treibt sich im raschesten Laufe."[12] Daher ist nimmermehr anzunehmen, „dass dem menschlichen Geiste, der aus den nämlichen Keimen wie diese göttlichen Wesen zusammengesetzt ist, Übergang und Wanderung zuwider seien, während die Natur der Gottheit an der

1) Arnim II, 218. 2) aër leniter fluens. 3) n. q. II 1, 3: „spiritus aër agitatus". 4) n. q. VI 16, 1. 5) n. q. II 17. 6) n. q. VI 16, 1. 7) ep. 58, 10 u. n. q. II 16, 1. 8) ebend. 9) ep. 50, 6. 10) ep. 57, 8. 11) de ben. II 29, 5. 12) ad Helv. VI 7.

ununterbrochenen und sehr beschleunigten Veränderung ihre Freude oder ihr Bestehen findet.“[1]

Da nun die Seele eine gottähnliche Schnelligkeit besitzt, so vermag sie alles in dem Momente, in dem sie will, zu durchdringen, sie, die schneller ist als die Gestirne, deren erst nach Jahrhunderten eintretenden Bahnen sie vorauseilt. „Eine so grosse und edle Sache leidet nicht, dass man ihr ein Ziel setzt ausser ein gemeinsames mit Gott. Der menschliche Geist neigt stets zur Bewegung; wie eine Flamme sich emporrichtet, nicht darniederliegen oder niedergepresst werden kann, ebensowenig wie ruhen, so ist auch unsere Seele in Bewegung, desto edler und tätiger, je feuriger sie ist;“[2] denn „ein unruhiger Geist ist dem Menschen gegeben, der niemals sich zu halten vermag“,[3] „da er von Natur leicht beweglich ist.“[4]

Die Ursache dieser Seelenbewegung und Schnelligkeit besteht in ihrer natürlichen Wärme und der damit verbundenen Expansionskraft (intentio, *τόνος*).

Nach den Stoikern ist die Wärme im göttlichen Geiste am grössten.[5] Sie nannten Gott ein Feuer und zwar „ein künstlerisch wirkendes Feuer.“[6] Die Vollkommenheit der Seele liessen daher die Stoiker auch von dem grösseren oder geringeren Grade der Wärme abhängen: „Feuchter und kälter ist die Natur (die *φύσις*), trockener und wärmer aber die Seele (die *ψυχή*).“[7]

Die Ursache jeglicher Bewegung ist nun nach stoischer Lehre in letzter Linie die Wärme. Senekas Anschauung deckt sich in dieser Hinsicht mit der stoischen.

Zunächst gilt dies hinsichtlich des göttlichen Wesens. Daraus folgt, dass die Seele als ein göttlicher Teil, ein göttlicher Keim, mit ähnlicher Wärme wie der göttliche Geist begabt ist.

Sagt Seneka ferner: „Ohne Wärme vermag nichts zu leben“,[8] so folgt hinwiederum, „da die Seele es ist, wodurch

---

1) ibid. 2) ep. 39, 3. 3) ad Helv. VI, 6. 4) de tranq. an. II 11. 5) vergl. Stein I p. 32. 6) Arnim II 306. 7) Arn. II 218 no. 787: *ὑγρότερον μὲν καὶ ψυχρότερον τὸ τῆς φύσεως, ξηρότερον δὲ καὶ θερμότερον τὸ τῆς ψυχῆς.“* 8) n. q. II 10, 4.

wir leben und ernährt werden", dass die Seele Wärme besitzt. Aus seiner weiteren Ansicht, die nämlichen Unterschiede seien bei Menschen und Tieren, es komme darauf an, wieviel Feuchtigkeit und Wärme ein jeder habe",[1] folgert Stein,[2] Seneka habe nach dem Wärmegrade Menschen und Tiere unterschieden.

Dass schliesslich auch nach Seneka das treibende Moment in jeder Bewegung die Wärme ist, sehen wir aus seiner Naturbetrachtung, wenn er (ep. 50, 6) schreibt: „Gekrümmte Balken dehnt die Wärme aus." Die Wärme ist also die Ursache der Bewegung.

Wenn wir uns nun fragen, woher das Seelenpneuma und die ihr innewohnende Wärme erhalten werden, so scheint uns unser Gewährsmann, obschon er klar lehrt, die himmlischen Dinge würden aus den irdischen ernährt, im Stich zu lassen. Hören wir jedoch hierüber zunächst die Stoiker! Sodann werden wir sehen, ob Seneka gleicher Ansicht ist oder nicht.

Die stoische Ansicht hierüber überliefert uns Galen:

„Woher anders", sagen sie (die Stoiker), wird es (= Seelenpneuma) seine Nahrung beziehen als von seiten der durch die Atmung eingezogenen (Luft)? Gleichwohl ist es nicht unwahrscheinlich, dass es auch aus dem Aufdampfen des Blutes genährt wird."[3]

Ferner, „sie werde erhalten, sagen sie, aus der Aufdampfung des Blutes und aus der bei der Einatmung durch die rauhe Luftröhre innerhalb des Körpers eingezogenen Luft."[4]

Es bezieht also nach dieser Lehre die Seele ihre Nahrung aus der Luft und aus dem Blute.

Die Bedeutung der Luft in der Seele wird uns bei der Frage nach der Entstehung der Seele zu beschäftigen haben. Hier genüge zu bemerken, dass nach Seneka ein Leben der Seele nur durch Einatmung der Luft möglich ist.

---

1) de ira II 19, 2. 2) I p. 105 N. 178. 3) Arn. II 218 no. 783: „*Πόθεν οὖν*", *φασιν* (sc. *οἱ Στωικοί*), „*ἄλλωθεν ἕξει τὴν τροφήν, εἰ μὴ παρὰ τοῦ διὰ τῆς εἰσπνοῆς ἑλκομένου; καίτοι κἀκ τῆς τοῦ αἵματος ἀναθυμιάσεως οὐκ ἀπεικὸς αὐτὸ τρέφεσθαι.*" 4) Arnim II 210 no. 782: „*διασώζεσθαι λέγουσιν αὐτὴν ἐκ δὲ τῆς ἀναθυμιάσεως τοῦ αἵματος καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰσπνοὴν ἑλκομένου διὰ τῆς τραχείας ἀρτηρίας εἴσω τοῦ σώματος [ἀέρος].*"

Was das Blut angeht, so nennt er es die Ursache des Lebens: „Das Blut, durch dessen Umlauf die Lebenswärme (calor vitalis) zusammengehalten wird.“[1] Hiemit hat Seneka die stoische ἀναθυμίασις angedeutet.

Fassen wir nun am Schlusse die Bemerkungen über die Seelensubstanz kurz zusammen, so ergibt sich: Die Substanz der Seele ist Pneuma, das durch Luft und Blutwärme lebenskräftig erhalten wird. Somit hat Seneka in dieser Frage den stoischen Boden nicht verlassen.

2. Körperlichkeit der Seele.

Schon aus den Äusserungen Senekas über die Seelensubstanz darf man den Schluss ziehen, er habe die Körperlichkeit der Seele gelehrt.

Dass die Stoiker dieser Ansicht waren, liesse sich mit vielen Stellen belegen. Anstatt sie alle anzuführen, verweisen wir auf Arnim: 2 B. p. 219—221.

Die Stoiker bedienten sich dabei mitunter spitzfindiger und weitausholender Beweise: Hatten sie ja darzutun, dass es nur Körperliches gebe und sonst nichts: „Körper scheinen sie alles zu nennen auch die Eigenschaften und die Seele“.[2]

Was nun Seneka angeht, so darf es uns nicht entgehen, dass er oft Seelenattribute gebraucht, die eher von einer körperlosen, einfachen Potenz, als von einem Körper ausgesagt werden können.

Führen wir die Stellen vor, an denen er die Einfachheit und Unkörperlichkeit der Seele gelehrt zu haben scheint.

Wir sahen bereits oben, wie er die Substanz der Seele ein Pneuma nennt, das aus dem feinsten Stoff besteht. Ferner hält er die Seele für so fein, dass sie weder berührt noch verwundet werden kann: „Nichts als lauter geringfügige Dinge sind fremder Willkür unterworfen. Was das Beste ist für den Menschen, das liegt nicht in menschlicher Gewalt und kann weder gegeben noch genommen werden“[3] und „ich lasse eine

1) de ben. IV 6, 3. 2) Arnim II p. 152 (no. 467): „*Σώματα γὰρ πάντα λέγειν δοκοῦντες καὶ τὰς ποιότητας καὶ τὴν ψυχήν.*“ 3) ad Helv. VIII 3—4.

Wunde durch den Körper nicht bis zu mir vordringen; was an mir Schaden nehmen kann, das ist nur der Körper hier.“ [1] Daher tritt er auch als Gegner jener auf, die da meinten, „die Seele eines von einer grossen Last zermalmten Menschen könne nicht fortdauern und zerfliesse sogleich, weil sie keinen freien Ausgang habe.“ [2] Die Vertreter dieser Ansicht „scheinen ihm zu irren“; denn gleichwie die Luft durch einen Schlag oder Stoss nicht verletzt, ja nicht einmal geteilt wird, sondern um den Körper her, dem sie weicht, zurückströmt, so kann auch der Geist, der aus dem feinsten Stoff besteht, nicht festgenommen noch innerhalb des Körpers erdrückt werden, sondern dank seines dünnsten Stoffes drängt er sich durch das hindurch, was ihn drückt. Wie der Blitz, auch wenn er alles weit und breit erschüttert und erleuchtet hat, durch eine kleine Öffnung entfährt, so steht auch der Seele, die noch feiner ist als Feuer, die Flucht aus jedem Körper offen.“ [3]

Fügen wir diesen Aussprüchen über die Feinheit der menschlichen Seele noch jene hinzu, die von der Schnelligkeit und Freiheit derselben handeln, so kann wirklich die Meinung entstehen, solche Eigenschaften könnten füglich nur einer einfachen, unkörperlichen Seele beigelegt werden. „Der Geist ist sein eigener Herr, er hat seinen Lauf und ist in solchem Masse frei, dass er nicht einmal von dem Kerker, in den er eingeschlossen ist, abgehalten werden kann seinem Drange zu folgen und Grosses zu vollbringen und, ein Gefährte der Sterne, sich ins Unendliche zu erheben.“ [4] „Ein solches Wesen ist grösser, als dass es dem armseligen Körper, in dem es wohnt, ähnlich sein könnte.“ [5]

Indes muss selbst Holzherr,[6] welcher am eifrigsten die Meinung vertritt, Seneka habe die Einfachheit und Unkörperlichkeit der Seele gelehrt, schliesslich gestehen: „Scheint es . . ., dass er die Seele nur dem Grade der Feinheit nach, nicht wesentlich von der übrigen Materie unterscheide, so ist zu bemerken, dass es im allgemeinen misslich ist, unsere heutige strenge Unterscheidung zwischen Geist und Materie

1) ep. 65, 21. 2) ep. 57, 7. 3) ep. 57, 8. 4) de ben. III 20, 1. 5) ep. 41, 4. 6) Der Philos. Seneka II p. 48.

auf die alte Philosophie anzuwenden. Seit dem Auftreten der stoischen Lehre insbesondere verstand man allgemein unter Geist das feinste Element, welches nicht mit den Sinnen, sondern nur von der Vernunft erkannt werden könne und sich dadurch von der Körperwelt, welche Gegenstand der Sinneswahrnehmung ist, wohl unterscheide.“[1]

Die Seele muss also selbst nach Holzherr bei Seneka als etwas Körperliches oder wenigstens dem Körper Analoges aufgefasst werden.

Dazu kommt, dass Seneka an nicht wenigen Stellen offen von der Körperlichkeit der Seele spricht. So ep. 106, 4: „Was wirkt, ist ein Körper. Ein Gut setzt die Seele in Bewegung, gestaltet sie gewissermassen und hält sie zusammen, lauter Eigenschaften des Körpers. Güter eines Körpers sind aber selbst Körper; also auch die Güter der Seele; denn auch diese ist ein Körper“.

Holzherr behauptet nun freilich, Seneka habe diese falschen Prämissen nur aufgestellt, um sie nachher ironisch zu widerlegen;[2] er habe gleichsam in stoischer Manier die stoischen Torheiten zurückgewiesen,[3] da er ja nachher sage: „Wir spielen mit Steinchen; an Überflüssigem wird der Scharfsinn abgenutzt, dergleichen macht nicht tugendhaft, sondern gelehrt.“[4] Allein bei näherem Zusehen verspottet Seneka hier keineswegs das stoische Dogma der Körperlichkeit der Seele; vielmehr, wie an unzähligen andern Stellen,[5] die „unnütze“ Dialektik; dann widerlegt er ja auch ganz und gar nicht seine eben gesagten Worte, sondern fährt vielmehr fort:

„Ich lüge, wenn nicht auch Dinge, welche jenes Gut nähren und die Gesundheit des Menschen entweder bewahren oder herstellen, Körper sind.“

Nicht nur die Seele, sondern auch ihre Handlungen, vorzüglich die Tugenden und Affekte, sind Körper.

In echt stoischer Weise argumentiert Seneka folgendermassen:

---

1) vgl. Holzherr II 48 n. 1 u. Bonhöffer, Ep. u. d. Stoa p. 29. 2) vergl. I p. 85 ff., II p. 47. 3) vgl. Wetzstein, diss. inaug. L. 1881. 4) ep. 106, 11. 5) vgl. Zeller III 1 p. 698 u. Holzherr l. p. 66.

„Siehst du nicht, welche Lebhaftigkeit den Augen die Tapferkeit, welche Spannung die Vorsicht, welche Bescheidenheit und Ruhe die Ehrfurcht, welche Heiterkeit die Freude, welche Starrheit die Strenge, welche Gelassenheit die Milde verleiht?“ [1]

„Und wenn du hinsichtlich der Körperlichkeit der Affekte zweifelst, siehe zu“, spricht er, „ob sie nicht unsere Mienen verändern, die Stirne zusammenziehen, das Gesicht glätten, Röte hervorrufen, das Blut zurückdrängen.“ [2]

Derartige offenkundige Einwirkungen, meint Seneka, kann nur ein Körper auf einen andern ausüben. Daher ist alles, was antreibt und nötigt, zurückhält und befiehlt, ein Körper.

„Wie also? Hält die Furcht nicht zurück, treibt die Kühnheit nicht an, spornt nicht die Tapferkeit und drängt zum Angriff, zügelt nicht die Mässigung, erhebt nicht die Freude, beugt nicht die Traurigkeit? Endlich tun wir alles, was wir tun, auf Gebot der Bosheit oder Tugend. Was gebietet, ist ein Körper, was einem Körper Gewalt antut, ist ein Körper.“ [3]

Dass diese Worte ironisch gemeint seien, lässt sich nirgends beobachten, vielmehr wiederholt Seneka die Meinung der Stoiker und bestätigt sie aufs nachdrücklichste.

Wenn wir sehen, wie hier Seneka in der Hauptsache mit den Stoikern übereinstimmt, so soll damit noch nicht gesagt sein, in nebensächlichen Dingen sei er nicht seinen eigenen Weg gegangen. Im Gegenteil, die Torheiten, zu denen einige Stoiker, von ihren Gegnern in die Enge getrieben, gedrängt wurden, geisselt er mit bitterem Spott. Denn sind auch die Tugenden, wie wir sahen, Körper, so gibt es nach ihm dennoch nicht unzählige Körper in der einen Seele; vielmehr ist es ein und der nämliche menschliche Geist (spiritus, *πνεῦμα*), welcher bei den einzelnen Tugenden eine entsprechende Gestalt annimmt.[4] „Die Tugenden sind nicht viele lebende Wesen und dennoch lebende Wesen . . . Die gerechte und die kluge und

---

1) ep. 106, 7. 2) ebend. 3) ep. 106, 9. 4) spiritus quodammodo se habens = *πνεῦμά πως ἔχον*.

die tapfere Seele, die nach den einzelnen Tugenden eine gewisse Beschaffenheit hat, ist eine und dieselbe Seele.“ [1]

Die Frage nach der Einheit der Seele ist es, wie wir sehen, die Seneka vor den Absonderlichkeiten der Stoiker bewahrt hat. Wir werden darum uns mit dieser Frage beschäftigen müssen.

3. Einheitlichkeit der Seele.

Nach stoischer Lehre ist die Seele ein vollständig einheitliches Wesen. „*Μία τῆς ψυχῆς δύναμις.*“ [2] Die einzelnen Handlungen der Seele geschehen durch das *πνεῦμά πως ἔχον*, d. h. durch die Seele, die sich zu jeder Tätigkeit eigentümlich verhält. „Die Seele, die sich irgendwie verhält, bald zu denken, bald zu zürnen, bald zu begehren ausser der Reihe.“ [3]

Jedoch der Gegner der stoischen Seeleneinheit waren nicht wenige. Trotzdem suchten die Stoiker ihre Ansicht mit vielen Beispielen glaubhaft zu machen. So erzählt Sextus: „Ja, sagen sie,[4] aber ein und dasselbe Wesen ist Verstand und Wahrnehmung, nicht freilich nach derselben Richtung, vielmehr ist sie (die Seele) nach der einen Richtung Verstand, nach der andern Wahrnehmung und gleichwie ein und das nämliche Trinkgefäss bald hohl, bald ringsherumgebogen genannt wird, nicht nach der nämlichen Richtung, sondern nach der einen hohl . . ., so ist auch ein und die nämliche Kraft nach der einen Richtung hin Verstand, nach der andern Wahrnehmung.“ [5]

Seneka stimmt zunächst eifrig seiner stoischen Schule bei; auch er will die Einheit der Seelensubstanz gewahrt

---

1) ep. 113, 24. 2) Arnim II 225 no. 823. 3) „*Ἡ ψυχὴ ἔχουσά πώς ποτε μὲν διανοεῖσθαι, ποτὲ δὲ ὀργίζεσθαι, ποτὲ δ' ἐπιθυμεῖν παρὰ μέρος.*“ (ibid.) 4) Die Stoiker. 5) Arnim II, 230 no. 849: „*Ναί, φασίν, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστι διάνοια καὶ αἴσθησις, οὐ κατὰ ταὐτὸ δέ, ἀλλὰ κατ' ἄλλο μὲν διάνοια, κατ' ἄλλο δὲ αἴσθησις καὶ ὃν τρόπον τὸ αὐτὸ ποτήριον κοῖλόν τε καὶ περίκυρτον λέγεται οὐ κατὰ ταὐτὸ δὲ, ἀλλὰ κατ' ἄλλο μὲν κοῖλον . . ., οὕτως ἡ αὐτὴ δύναμις κατ' ἄλλο μέν ἐστι νοῦς, κατ' ἄλλο δὲ αἴσθησις.*“

wissen; er folgert dieselbe aus der Einheit der Luft. „Manche wollen die Luft aus getrennten Körperchen bestehend, wie den Staub, erklären und sind weit von der wahren Ansicht entfernt; denn eine Kraftäusserung kommt bei einem zusammengesetzten Körper nur durch dessen Einheit hervor“;[1] „dass aber Einheit in der Luft ist, kann man auch schon daraus wahrnehmen, dass unsere Körper mit sich selbst zusammenhängen. Denn was anders hält sie zusammen als die Luft.“[2] Wenn Seneka ferner schreibt: „Nicht kann der Geist die eine, die Seele die andere Färbung haben“,[3] so hält er ebenfalls die Seelensubstanz für einheitlich. Eine Teilung der Seele darf daher bei ihm nicht vorgenommen werden. „Die Seele ist nicht aus sich selbst hinausgestellt, dass sie die Leidenschaften als von einem Standpunkte ausser sich selbst beobachtete, um ihnen nicht zu gestatten, dass sie weiter gehen, als es sein soll, sondern sie wird selbst in die Leidenschaft umgewandelt.“[4]

Noch deutlicher sagt Seneka seine Ansicht über die Unteilbarkeit der Seele gleich darauf: „Jene haben nicht getrennte Sitze, sondern Leidenschaft und Vernunft sind nur veränderte Stimmungen der Seele zum Besseren oder Schlechteren.“

Wenn wir uns in der Stoa nach einem Vorgänger derartiger Anschauungen umsehen, so steht Chrysipp Seneka näher als Kleanthes. Beide „waren nicht einig darüber, was das Spazierengehen sei. Kleanthes sagte, es sei der Lebenshauch von der Grundkraft bis in die Füsse fortgeleitet,[5] Chrysipp, die Grundkraft selbst.“[6]

Letzterer Ansicht den Vorzug gebend nennt Seneka die Seele „spiritus quodammodo se habens“,[7] und übersetzt damit auf lateinisch das „*πνεῦμά πως ἔχον*“ des Chrysippus. „Dieselbe Seele verwandelt sich in verschiedene Gestalten und ist nicht eben so oft ein anderes lebendes Wesen, als sie etwas anderes tut[8] . . . Die gerechte, kluge und die tapfere Seele ist eine und dieselbe, die zu den einzelnen Tugenden sich eigen-

---

1) n. q. II 6, 6. 2) ebend. 3) ep. 114, 2—3. 4) de ira I 8, 2. 5) *πνεῦμα διατεῖνον ἀφ᾽ ἡγεμονικοῦ μέχρις ποδῶν.* 6) ep. 113, 23. 7) ep. 50, 6. 8) ep. 113, 7.

tümlich verhält.“ [1] „Der Zustand der Seele ist das leitende Prinzip (ἡγεμονικὸν, principale), das in einem gewissen Verhältnis zum Körper steht.“ [2] So ganz unberücksichtigt jedoch lässt Seneka auch die kleantheische Ansicht nicht. Denn wenn er sagt: „Geist und Seele können nicht von verschiedener Färbung sein. Ist diese gesund, geregelt, ernst und mässig, so ist auch der Geist besonnen und nüchtern; ist jene verdorben, so wird auch dieser angesteckt; siehst du nicht, dass, wenn die Seele ermattet ist, die Glieder geschleppt und die Füsse träge bewegt werden, dass, wenn sie weibisch ist, sich selbst im Gange Weichlichkeit zeigt; dass, wenn sie munter und hastig, der Schritt sich beschleunigt; dass, wenn sie wütet oder, was der Wut ähnlich, erzürnt ist, die Bewegung des Körpers ungestüm ist und dass er nicht geht, sondern fortgerissen wird“, so sehen wir, dass er mehr an Kleanthes als an Chrysipp sich anschliesst.

Obschon Seneka die Seeleneinheit getreu den Überlieferungen der Stoa kräftig betont, so können wir dennoch bei ihm eine Abbiegung zu einem Seelendualismus wohl bemerken.

Einen Dualismus in der Materie (ὕλη) hatten schon die alten Stoiker gekannt, nur so war es möglich, dass sie von der Seele und Vernunft in einer Weise reden konnten, dass man in ihnen Platoniker hätte vermuten können.

Über die Schranken seiner Schule geht Seneka hinaus, wenn er sagt: „In diesem Hauptsächlichen (principale) ist etwas nicht Vernünftiges und etwas Vernünftiges. Jenes ist diesem dienstbar.“ [3] Ebenfalls, wenn er der Seele dienende Teile zuerkennt: „Du wirst, glaube ich, darin mit mir einverstanden sein, dass gewisse äussere Dinge für den Körper herbeigeschafft werden, dass man den Körper der Seele zuliebe pflege, dass in der Seele gewisse dienende Teile vorhanden seien, durch welche wir uns bewegen und ernähren und welche uns eben des Hauptsächlichen wegen gegeben sind.“ [4]

Schliesslich führt er auch noch die Dreiteilung der Seele an und es ist klar, dass er damit nicht mehr auf stoischem Boden steht: „Das Nichtvernünftige in der Seele hat zwei

1) ebend. 24. 2) ep. 121, 10. 3) ep. 92, 1. 4) ebend.

Teile: der eine ist aufgeregt (animosa pars, τὸ θυμοειδὲς des Plato), ehrgeizig, unbändig, von Leidenschaften beherrscht; der andere niedrig, schlaff, den Lüsten ergeben". (τὸ ἐπιθυμητικόν.)

Allein trotzdem müssen wir streng zwischen der platonischen Dreiteilung der Seele und derjenigen bei Seneka unterscheiden. Denn hängen nach der Lehre der Peripatetiker und Akademiker die Seelenteile nicht mit einander zusammen,[1] so werden hier, wie wir sehen, sowohl die vernünftigen wie die unvernünftigen und die dienenden Teile in dem einen Prinzipale vereinigt.

Fragen wir uns nach der Ursache der Dreiteilung der Seele bei Seneka, so müssen wir einen Blick in die Entwicklung der stoischen Schule tun. Mit allem Eifer hatten die Stoiker die Einheit der Seele zu wahren gesucht. Eine Änderung musste in ihren Ansichten eintreten, als Karneades die stoischen Lehren mit ebensoviel Gründlichkeit als Scharfsinn einer eingehenden Kritik unterzog. Er sah, dass sich durch die unbedingte stoische Seeleneinheit weder das sittliche Übel noch die bösen Affekte erklären lassen und suchte den Fehler davon in der stoischen Psychologie.[2] Die Ergebnisse eines Karneades konnten in der Folge unmöglich von den Stoikern unberücksichtigt bleiben. So kam es, dass Panätius und Posidonius, die Vertreter der mittleren Stoa, die platonische Dreiteilung der Seele in den Stoizismus hereinnahmen. An die Dreiteilung der Seele bei Posidonius schliesst sich Seneka an, jedoch so, dass er die Einheit der Seelensubstanz wahrt, ja nicht einmal die dienenden Teile der Seele vom Hegemonikon trennt, die Posidonius nicht dem Geiste, sondern dem Körper zugeteilt hatte.

Seneka hat also als echter Stoiker, soviel als möglich, an der Seeleneinheit festzuhalten gesucht. Dass er trotzdem zu einem gewissen Seelendualismus abbiegen musste, wird uns noch deutlicher werden, wenn wir die Seele in ihrer Verbindung mit dem Körper betrachten.

---

1) vergl. Überweg, I. p. 155. 2) Schmekel, die Phil. der mittl. Stoa p. 334.

III. Kapitel.

Die Seele in ihrer Verbindung mit dem Körper.

Das Wesen der menschlichen Seele besteht nach Seneka, wie wir sahen, im Pneuma; daher ist die Seele körperlich; ihre Einheitlichkeit wird theoretisch festgehalten, praktisch werden Konzessionen gemacht. Die so beschaffene Seele existiert nun nicht für sich, sondern ist für einen Körper bestimmt, dem sie Gestalt und Leben gibt. Wenn wir diese Verbindung von Seele und Leib näher untersuchen wollen, so werden wir zu handeln haben:

1) Von dem Verhältnis von Seele und Leib,
2) Von der Entstehung der Seele (im Leibe),
3) von dem Sitz der Seele,
4) von den Handlungen, welche die Seele auf Grund des körperlichen Substrates verrichtet.

1. Verhältnis von Seele und Leib.

Die Ansichten der alten Stoiker hinsichtlich des Verhältnisses von Seele und Leib hatten bei ihren Zeitgenossen den heftigsten Widerspruch gefunden. Denn die stoische *κρᾶσις δι' ὅλων*, nach welcher ein Körper einen andern ganz und gar durchdringen soll, erschien unverständlich und töricht: „Dass ein Körper," berichtet Simplizius,[1] „durch einen Körper dringe, hielten die Alten für einen augenscheinlichen Widersinn."

Indes liessen sich jene nicht abhalten, ihre Meinung mit den mannigfachsten Beweisgründen zu rechtfertigen.

So berichtet Stobäus: „Wie es sich beim Feuer verhält und beim glühend gemachten Eisen, ebenso verhalte es sich auch mit den Seelen in uns."[2] Ferner berichtet ebenderselbe: „Sie nehmen an, ein Körper erstrecke sich durch einen Körper nebenher, die Mischung geschehe auch bei trockenen Körpern,

1) Arnim II p. 151 (no. 467): „*Τὸ δὲ σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν οἱ μὲν ἀρχαῖοι ὡς ἐναργὲς ἄτοπον ἐλάμβανον.*" 2) Arnim II, p. 153 no. 471: „*Ὡς ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἔχει καὶ τοῦ πεπυρακτωμένου σιδήρου ὁμοίως δὲ καὶπὶ τῶν ἐν ἡμῖν ψυχῶν ἔχειν.*"

geradeso wie bei Feuer und Eisen, so auch bei der Seele und dem sie umgebenden Körper.“ [1]

Einen eigentlichen Dualismus, etwa von Geist und Materie wie bei Plato, hatten also die Stoiker nicht. Weder Kraft (*δύναμις*) noch Materie (*ὕλη*) haben eine selbständige Existenz: „Denn eines kann ohne das andere nicht existieren.“ [2]

Auch Seneka behauptet, dass Leib und Seele einzeln für sich nicht existieren können. Der Geist bewirkt, dass unsere Körper mit sich selbst zusammenhängen; denn was anders hält sie als der Geist.[3] Es gibt also für den Körper keine andere Möglichkeit des Seins als in dieser Verbindung. Er wird vom spiritus d. h. der Seele zusammengehalten, durch die, wie Seneka sagt, alles geschieht: „Von ihr gehen die Gefühle, die Worte aus, von ihr rührt unsere Haltung, unsere Miene, unser Gang her; ist sie gesund und stark, so ist auch unsere Rede kräftig, mutig, männlich; liegt sie darnieder, so folgt auch das Übrige ihrem Fall.“ [4]

Andrerseits kann aber auch die Seele nichts wirken ohne den Körper. „Ohne diesen verächtlichen Körper kann nichts geschehen“ [5] und „könnte die Natur Seelen für sich erschaffen, sie hätte es getan.“ [6]

Zur Existenz des Menschen muss also auch der Körper seinen Teil beitragen. Allein Seneka ist eifrigst bemüht, die Bedeutung des Körpers soviel als möglich herabzudrücken, die Seele dagegen zu erheben und zu preisen.

Deshalb nennt er die Seele „unsern bessern Teil“,[7] „den Herrn aller“,[8] „unsern König“,[9] „der erhaben ist über alles, der sich daher keiner Sache unterwerfen soll, dem nichts schwer erscheinen darf, das einen Mann zu beunruhigen vermöchte“ [10] „Wenn die Seele wohlbehalten ist, so bleibt das Übrige bei seiner Pflicht, gehorcht und ist willfährig, wenn jene nur ein wenig schwankt, so gerät auch das Übrige ins Wanken.“ [11]

---

1) Arnim II p. 153 no 471: „*Ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν . . ., τὴν δὲ μῖξιν καὶ ἐπὶ ξηρῶν γίγνεσθαι σωμάτων, οἷον πυρὸς καὶ σιδήρου, ψυχῆς τε καὶ τοῦ περιέχοντος αὐτὴν σώματος.*“ 2) Laktanz, inst. VII 3. 3) n. q. II 6, 6. 4) ep. 114, 22. 5) ep. 23, 6. 6) ep. 66, 3. 7) n. q. I prol. 14, ep. 82, 1. 8) ep. 104, 24. 9) ep. 114, 22. 10) ep. 104, 24. 11) ep. 114, 23.

Bei dieser Hervorhebung der Seele muss notwendig die Bedeutung des Körpers in den Hintergrund treten; „die Seele welche sich dem Körper ergeben hat, wird stumpfsinnig, sie vermag nicht über das Diesseits hinauszublicken.“ [1] Daher ist derjenige, der dem Körper dient, „unfrei“,[2] „zu Höherem ist der Mensch geboren, als dass er ein Sklave des Körpers ist“,[3] „das Minderwertige muss dem Bessern dienen“,[4] „der Geist darf nicht Liebhaber, sondern nur Pfleger des Körpers sein.“ [5] Durch die Verbindung von Seele und Leib entsteht daher auch kein harmonisches Ganzes, sondern eine Disharmonie oder, wie Seneka sich ausdrückt, ein „grave certamen“, ein Kampf auf Leben und Tod.

„Ihr ganzer Kampf mit diesem Fleische ist schwer, dass sie dadurch nicht irre geführt werde und daran hafte“; denn, „was sichtbar ist, dies uns umgebende Gebein, die Nerven und die darüber gezogene Haut, das Antlitz und die dienenden Hände und, in was wir sonst gehüllt sind, sind Fesseln und Verdunklungen des Geistes. Damit ist die Seele verdeckt, übertüncht, getrennt von dem, was das Wahre ist und ihr angehört, in Täuschungen hineingeworfen.“ [6]

Seneka steht hier bereits den Platonikern näher als den Stoikern. Wenn er nun ferner den Körper „ein unnützes und schlaffes Fleisch, das nur zur Aufnahme von Speisen geeignet ist“,[7] „eine der Gefahr ausgesetzte Wohnung“,[8] „eine dunkle Wohnung“,[9] „eine Herberge und zwar eine kurze Herberge, nicht ein Haus, sondern eine Höhle“,[10] „einen Kerker, ja einen Ballast, eine Beschwerde und eine Strafe“ [11] nennt, so müssen wir gestehen, Seneka ist hier Platoniker.

Die Ursache dieses Platonismus ist wieder bei Posidonius zu suchen. Denn dieser hatte es bereits dahin gebracht, dass im Stoizismus der Gegensatz zwischen Pneuma und Hyle eben so gross war als im Platonismus der von Geist und Materie. Wurde dieser Gegensatz noch gesteigert, so kam es von selbst dahin, dass diese stoischen Epigonen einen wirklichen Dualismus lehrten.[12]

---

1) ep. 71, 4. 2) ep. 92, 33. 3) ep. 65, 21. 4) ep. 65, 24. 5) ep. 92, 33. 6) ad Marc. 24, 5. 7) ep. 92, 10. 8) ep. 65, 21. 9) ep. 65, 17. 10) ep. 88, 34 11) ep. 65, 16. 12) Vergl. Schmekel, p. 400.

Ob nun Seneka einen solchen gelehrt hat, lässt sich wohl nicht entscheiden; da es unmöglich erscheint bei ihm das rhetorische Element von seiner philosophischen Meinung zu trennen.[1]

Angeführt mag hier noch werden, welche Stellung Seele und Leib bei der Bildung der Persönlichkeit annehmen.

Zunächst besteht nach Seneka der ganze Mensch aus Leib und Seele: „Die Knechtschaft trifft nicht den ganzen Menschen, der bessere Teil ist ausgenommen.“ Weit öfter jedoch erscheint die Seele als allein berechtigt, Mensch zu heissen. Der Körper ist dann weiter nichts als „ein Kleid“,[2] der unversehrte und ganze Mensch, der, wenn er stirbt, nichts von sich zurücklässt, ist die Seele.

Und wenn Seneka schliesslich sagt: „Nie soll mich dieses Fleisch verleiten“,[3] „den Körper gebe ich dem Schicksal preis, damit es sich auf ihn beschränke und lasse keine Wunde durch ihn hindurch bis zu mir dringen“,[4] dann ist es das Hegemonikon, das Seneka Mensch nennt.

2. Zeitliche Entstehung der Seele.

Es handelt sich in dieser Frage nicht um den Ursprung der Seele; denn der Ursprung derselben ist, wie wir sahen, bei Seneka göttlich; vielmehr handelt es sich hier um das erste Auftreten der Seele im Körper, um die zeitliche Entstehung der Seele.

Die letzte Ursache aller Dinge ist nach Seneka das Naturgesetz. Diesem folgt selbst Gott.[5] Schon der Ursprung der Welt enthielt nicht minder die Sonne und den Mond und die ganze Wechselbahn der Gestirne und der lebendigen Geschöpfe, als das, wodurch die Umgestaltung der Erdenwelt bewirkt werden soll.“[6]

Dass der Mensch nicht ein eilfertiges (tumultuarium) Werk der Götter ist, steht bei Seneka felsenfest; „da die Natur bei all ihren Grossartigkeiten nichts hat, dessen sie sich mehr rühmen oder dem zu Gunsten sie sich gewisser rühmen kann;

1) Vergl. Zeller III p. 707 f, Stein I 187, 194; dagegen Bonhöffer, Ep. und die Stoa p. 35. 2) ep. 92, 13. 3) ep. 65, 22, 4) ebend. 21. 5) de prov. V 8. 6) n. q. III 29, 3.

bei jener ersten Ordnung der Dinge, als die Götter das Universum ordneten, haben sie auch das Unsrige gesehen. Durch jene Samenkraft, die jegliches für sich besonders formt,[1] ist alles, also auch die menschliche Seele entstanden.“[2] Wenn wir nun genauer nach der Art und Weise des Entstehens der Seele fragen, so scheint uns Seneka keine genaue Antwort geben zu wollen. Nur soviel steht bei ihm fest, „dass in dem Samen jegliches Menschen, der da werden soll, sein Wesen begriffen ist; auch das ungeborene Kind hat schon das Gesetz für den Bart und die grauen Haare, denn die Grundzüge des ganzen Körpers und des ganzen folgenden Lebensalters liegen im Kleinen und Verborgenen.“[3]

Trotz des bedeutenden Vorzuges, den der menschliche Samen vor allen andern Entwicklungskeimen hat, ist das Leben des menschlichen Fötus dennoch kein anderes als das eines Baumes oder irgend eines sprachlosen Tieres; denn derselbe ist unbestimmt hinsichtlich des Geschlechts, zart und unvollkommen und missgestaltet[4]. Demnach ist derjenige, welcher dem Fötus Leben, Bewegung, Gefühl oder gar Vernunft zuerkennt, im argen Irrtum. Der Aufenthalt im Mutterschosse ist nur eine Vorbereitung zum Leben.[5] „Während zehn Monate“, sagt Seneka, „hält uns der mütterliche Schoss und bereitet uns vor nicht für sich, sondern für den Ort, in den wir gleichsam entlassen zu werden scheinen, sobald wir fähig sind Atem zu schöpfen.“[6]

Wie vollzieht sich nun die Entstehung der Seele?

Bereits oben, als wir von der Substanz der Seele handelten, hatten wir Gelegenheit von dem Einflusse der Luft auf die Seelensubstanz zu sprechen. Besonders wichtig ist der Einfluss der Luft bei der Entstehung der Seele.

Jedoch bevor wir hierüber Seneka hören, wollen wir die älteren Stoiker reden lassen!

„Das Kind glaubt er (Chrysipp) ernähre sich im Mutterleibe wie eine Pflanze; nach der Geburt dagegen ändere es abgekühlt von der Luft und gehärtet das Pneuma und werde

---

1) Die von den Stoikern *λόγος σπερματικός* genannt wurde. 2) ep. 90, 29. 3) n. q. III 29, 3. 4) ep. 124, 8. 5) ep. 102, 23. 6) ebend.

ein lebendes Wesen; deshalb sei nicht unpassend die Seele nach der Abkühlung (*ψύξις*) genannt worden . . . die Seele entstehe, wenn das Kind geboren worden sei.“ [1]

Was nun Seneka angeht, so sahen wir bereits, dass er dem menschlichen Fötus kein anderes Leben zuerkennt, wie etwa das eines Baumes (= *φυτόν*) oder irgend eines Tieres. Noch wichtiger ist die Übereinstimmung mit Chrysipp, wenn auch er nicht ansteht den Moment der Geburt als den Zeitpunkt der Entstehung der menschlichen Seele zu bezeichnen.

In dem Augenblick der Geburt empfängt nämlich der menschliche Fötus das Leben: „Und doch“, schreibt Seneka, „wie winzig ist der Unterschied zwischen dem, der eben jetzt das Leben empfängt und dem, der eine verborgene Last des Mutterschosses ist.“ [2]

Als Ursache dafür, dass ein menschliches Leben nicht eher möglich sei, führt Seneka an: Erst im Augenblicke der Geburt kann der menschliche Fötus Luft (spiritus, *πνεῦμα*) in sich aufnehmen (trahere).[3] Den Spiritus also, d. h. die kalte [4] Luft ermöglicht dem menschlichen Fötus das Leben.

Allein es entsteht eine Schwierigkeit. Wir haben oben gesehen, wie Seneka die Wärme das Prinzip des Lebens nannte, „ohne Wärme kann nichts leben“; wie kann er jetzt behaupten wollen, es bedürfe für den Menschen der Kälte der Luft, um leben zu können? Diese beiden Behauptungen scheinen sich zu widersprechen.

Es scheint aber auch nur so. Senekas Ansicht hierüber ist keine andere als die stoische. Im Mutterschosse ist nämlich ein menschliches Leben wegen der allzu intensiven Wärme unmöglich. Um leben zu können, bedarf der Mensch einer gemässigteren Temperatur, die für den menschlichen Fötus im Augenblick der Geburt bei der Berührung mit der

---

1) Arnim II, 222 no. 806: *„Τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι νομίζει καθάπερ φυτόν· ὅταν δὲ τεχθῇ, ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῷον· ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψύξιν . . . γίνεσθαι μὲν γὰρ τὴν ψυχήν, ὅταν τὸ βρέφος ἀποτεχθῇ . . . .“*
2) ep. 124, 8. 3) ep. 102, 23. 4) „aër frigidus per se“ n. q. II 10, 1; „nihil sine aëre frigidum“. ep. 31, 5.

kalten Aussenluft hergestellt wird. Im Augenblick der Geburt entsteht daher nach Seneka die menschliche Seele.[1]

Noch in anderer Beziehung ist der Entstehungsmoment der Seele wichtig. „Alles, was der Augenblick der Natur uns gibt, bleibt haften“;[2] durch keine Weisheit können natürliche Fehler des Körpers oder Geistes abgelegt werden.“[3] Sittliche Fehler indes rechnet Seneka nicht der Natur, sondern dem Menschen zu.

„Die Natur macht uns mit keinem Laster befreundet“ und ferner „so sind wir nun einmal geboren als Geschöpfe, die nicht wenigeren Krankheiten des Geistes als des Körpers ausgesetzt sind, nicht zwar stumpf und verstandlos, aber von unserm Scharfsinn schlechten Gebrauch machend, einer dem andern ein Beispiel von Lastern.[4]

Gleichwohl hat diese Vermischung der Elemente für die Bildung der verschiedenen Charaktere die grösste Bedeutung. Je nach dem grösseren oder geringeren Teil der Elemente, des Heissen, Kalten, Trockenen, Feuchten, wird auch der Charakter eines jeden sein; es kommt darauf an, wieviel ein Mensch feuchten oder warmen Stoff in sich hat. Jähzornig macht die Mischung des Feurigen; denn das Feuer ist tätig und hartnäckig; die Mischung des Kalten macht furchtsam; denn die Kälte ist träge und zusammengezogen; . . . bei denen, die mehr Feuchtigkeit in sich haben, wächst erst allmählich der Zorn, weil bei ihnen die Wärme nicht vorhanden ist, sondern erst durch die Bewegung kommt . . . Der Zorn von Kindern und Frauen ist mehr heftig als tiefgehend; . . . die trockenen Lebensalter haben einen kräftigen und heftigen Zorn, jedoch ist er hier einer Zunahme nicht fähig; . . . alte Leute sind schwer zu behandeln und klagen gerne, wie Kranke und Genesende und diejenigen, deren Wärmestoff durch Erschöpfung oder durch Verminderung der Blutmasse abgenommen hat.[5]

Siebeck[6] zeigt, dass Seneka mit dieser starken Betonung des Einflusses der Elemente auf die zum Teil un-

1) cf. Chrysipp: „γίνεσθαι τὴν ψυχήν, ὅταν τὸ βρέφος ἀποτεχθῇ.“ Über den Begriff περίψυξις s. Bonhf. p. 51., cf. Stein I 113 ff; s. a. Zeller III 1 p. 196. 2) ep. 11, 6. 3) ep. 11, 1. 4) de ira II 10, 3. 5) de ira II 19. 6) Gesch. der Psychologie, I 2 p. 229.

günstige Gestaltung des Charakters den stoischen Standpunkt verlassen hat.

Obschon Seneka in der Entstehungsfrage der Seele im ganzen Umfange Stoiker ist, so finden sich dennoch auch bei ihm Andeutungen, die auf eine Präexistenz der Seele bezogen werden können. Dass Seneka eine solche gelehrt habe, sucht besonders Schmekel darzutun. Allein die Stellen, die Schmekel[1] für seine Meinung anführt, sind nicht ausschlaggebend. Denn wenn Seneka ep. 92, 30 behauptet: „Eingedenk ihres Ursprunges eile die Seele dorthin", so dürfen wir nach dem bereits von dem Ursprung der Seele Gehörten folgern, Seneka habe in gleicher Weise wie die Stoiker zwischen einem ersten und zweiten Ursprunge der Seele unterschieden. Der erste Ursprung aller Menschen ist Gott; der zweite wird jeder einzelnen Seele im Momente der Geburt zu teil.

Nachdem wir über die Entstehung der Seele gehandelt haben, müssen wir uns über den Sitz derselben vergewissern.

3. Sitz der Seele.

Wenn wir Seneka über den Sitz der Seele im Körper fragen, so erhalten wir zuerst die Antwort: Ich weiss es nicht! „Dass wir eine Seele haben, wissen auch wir, . . . wo sie aber sei, . . . das wissen wir nicht; ebenso ist uns ein Gefühl unsrer Seele zu teil geworden, obgleich wir ihre Natur und ihren Sitz nicht kennen . . ."[2] Wenn wir indes die Schriften Senekas auf diesen Punkt hin, nämlich bezüglich des Sitzes der Seele, durchlesen, so lässt sich manches finden, das unsere Vermutung, Seneka werde auch hier seinen Stoizismus nicht verleugnen, bestätigt.

Nach der stoischen Lehre von der unbedingten Seeleneinheit muss der Sitz der Seele von selbst im Herzen angenommen werden; sind ja doch offensichtlich einige Affekte mit dem Herzen unmittelbar verbunden.[3] Lassen wir hierüber die Stoiker selbst berichten: „Diese sagen das Herz sei der Sitz des Lebens genannt worden, da es ja einerseits die Ursache

---

1) Schmekel, die Phil. der m. Stoa. p. 250. 2) ep. 121, 12. 3) vgl. Stein I p. 134—135.

des Lebens ist, anderseits den mittleren Platz des Körpers bekommen hat . . .“[1]

Ferner berichtet Aëtius: „Die Stoiker alle (sind der Meinung) im ganzen Herzen oder in dem das Herz umgebenden Pneuma (befinde sich das Hauptsächliche [der Seele]).[2] Und um noch ein weiteres Zeugnis anzuführen, Alexander aus Aphrodisias sagt: „Dass auch der verständige Teil der Seele, der auch eigentlich das Hauptsächliche genannt wird, in dem Herzen (seinen Sitz habe). . .“[3]

Vergleichen wir mit diesen stoischen Berichten über den Sitz der Seele das Material, das sich hierüber bei Seneka findet, so ergibt sich, dass seine Ansicht jener der Stoiker nicht widerspricht.

Zunächst stimmt er Philo zu, wenn er das Herz den Sitz des Lebens nennt: „Jenes Herz“, schreibt er, „durch das die Hände leben, woher sie ihre Kraft nehmen, wodurch sie in Bewegung gesetzt werden, ist verborgen.“[4]

Dass ferner die Affekte im Herzen ihren Sitz haben, sagt er klar und deutlich. Denn wenn er schreibt: „Manche der Unsrigen behaupten, der Zorn werde in der Brust erregt, wenn das Blut um das Herz herum heiss wird; die Ursache, warum gerade hier dem Zorn der Wohnsitz angewiesen wird; ist nur die, dass die Brust am ganzen Körper der wärmste Teil ist“,[5] so ist kein Grund vorhanden anzunehmen, Seneka sei anderer Ansicht gewesen; sagt er ja: „Im innersten Teile der Brust müsse der Zorn verborgen sein.“[6]

Dass auch die Vernunft oder das Hauptsächliche (principale, *ἡγεμονικόν*) der Seele im Herzen ihren Sitz hat, können wir aus der Einheitslehre hinsichtlich der Seele mit Recht schliessen. Denn wenn Seneka den Affekten ihren Sitz im

---

1) Arnim II 229 (no. 843): „*Οἱ δὲ λέγουσι τὴν καρδίαν ξυλὸν εἰρῆσθαι ζωῆς, ἐπειδὴ αἰτία τε τοῦ ζῆν ἐστιν, καὶ τὴν μέσην τοῦ σώματος χώραν ἔλαχεν.*“ 2) Arnim II 228 no. 838: „*Οἱ Στωϊκοὶ πάντες ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ ἢ τῷ περὶ τὴν καρδίαν πνεύματι* (sc. *εἶναι τὸ ἡγεμονικόν*). 3) Arnim II 228 no. 839: „*Ὅτι δὲ καὶ τὸ λογιστικὸν μόριον τῆς ψυχῆς, ὃ καὶ ἰδίως ἡγεμονικὸν καλεῖται, ἐν τῇ καρδίᾳ . . .*“ 4) ep. 95, 64. 5) de ira II 19, 3. 6) de ira III 13, 2.

Herzen anweist, eine Trennung von Affekten und Vernunft für nicht zulässig hält, „non enim ista sedes suas separatas diductasque habere“, so folgt, dass auch die Vernunft ihren Sitz im Herzen hat.[1]

Wenn nun Seneka auch manches anführt, was diesem zu widersprechen scheint, so müssen wir das auf seinem Eklektizismus zurückführen, vermöge dessen er Verschiedenartiges und sogar Entgegengesetztes berichtet.

So schreibt Seneka ep. 65, 24: „Die Stelle, die Gott in der Welt einnimmt, hat im Menschen der Geist inne; was dort die Materie, ist an uns der Körper.“ Damit scheint er der Lehre des Herillus oder Boëthus zu folgen, welche der Seele ihren Platz im Kopfe anwiesen.[2] Wenn wir aber mit Bonhöffer eine derartige Trennung Gottes und des Weltpneumas ablehnen, so folgt, dass die Seele, gleichwie Gott oder das Weltpneuma überall in der Welt, überall im Körper ist, da ja das Seelenpneuma den Körper durchweht und zusammenhält gleichwie das Weltpneuma oder Gott das Universum.[3] Dass aber auch bei dieser Annahme der eigentliche Sitz der Seele im Herzen sei, folgt aus dem Tonosbegriff.

Wenn schliesslich Seneka dem ethischen Dualismus das Wort redet, die Seele wie einen Gefangenen im Körper wohnen lässt,[4] im Dunkeln verweilen, wobei es ungewiss bleibt, wo sie verborgen ist, sie im Körper herumschweifen (volutare) lässt voll Begierde entlassen zu werden, so erkennen wir in diesen Worten weniger seine philosophische Meinung als vielmehr eine vorübergehende Stimmung: Im wesentlichen hält er die stoische Lehre fest, wenn auch nicht ohne Schwanken.

4. Die rein animalischen Handlungen der Seele.

Die Frage nach dem Sitz der Seele hat die nach den Handlungen derselben nahegelegt. Unterscheiden wir die letzteren in physische und geistige, so haben wir hier nur von den ersteren zu sprechen.

Nach der Ansicht der älteren Stoiker ist die Seele zwar ein einheitliches Wesen; dennoch aber können in ihr mehrere

1) vergl. Bonh., Ep. u. die Stoa, p. 47 u. A. 1. 2) Stein, 1 p. 134, N. 254. 3) Stein I p. 33. 4) de ben. III 20, 1.

Teile unterschieden werden. Sie kannten acht Teile der Seele: Das Hegemonikon, die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft.[1] Eine getrennte Existenz dieser Kräfte jedoch gaben sie keineswegs zu. Vielmehr gleichen diese Teile Quellen, die von ihrem Ursprung, nämlich dem Herzen, sich über den ganzen Körper ergiessen. „Vom Hegemonikon aus sind sieben Teile der Seele von Natur ausgehend und ausgespannt im Körper wie die Fangarme eines Polypen.“[2]

Seneka kennt zunächst ein Seelenhegemonikon. Es geht dies schon daraus hervor, dass er Kindern und Tieren das Bewusstsein ihres Hauptsächlichen (das principale animi) zuspricht; freilich ist es nicht genügend klar und ausdrücklich. „Das Hegemonikon veranlasst die Bewegung.“[3]

Was Senekas Ansicht über die fünf Sinne angeht, so harmonieren seine Aussprüche mit den Anschauungen der Stoiker. Nach diesen ist das **Auge** das vorzüglichste Organ, das die Natur sonnenhaft gestaltet hat: „Dem Lichte sehr ähnlich habe die Natur das Organ des Sehens gemacht![4] Daher nannten sie das Auge den „Gott“[5] der Sinne.

Seneka klagt zwar des öfteren über die Unzulänglichkeit (imbecillitas) der Augen; dennoch hält er diejenigen für unglücklich, die des Augenlichts beraubt sind.[6] Ferner meint er, auch geschlossenen Augen wohne die Seekraft inne, freilich ungebraucht; ein Lichtstrahl, von den Göttern gesendet, bringe sie in Wirksamkeit.[7]

Die Art und Weise des Sehvorganges denkt er sich ebenso wie die Stoiker. Die Ursache des Sehens ist nach letzteren der Tonos das Sehpneumas, das sich im Sehen kegelförmig (*κωνοειδῶς*) erweitert.[8]

---

1) Arnim II 226 n. 828: „*Μέρη δὲ ψυχῆς λέγουσιν ὀκτώ. τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν σπερματικοὺς λόγους καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ λογιστικόν.*“ (cf. ib. no. 827, 830, 831, 832, 833). 2) Arnim II p. 227 no. 836: *Ἀπὸ δὲ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα καθάπερ αἱ ἀπὸ πολύποδος πλεκτάναι.*“ 3) ep. 121, 13. 4) Arnim II p. 231 no. 859: „*Φωτοειδέστατον ποιῆσαι τὴν φύσιν τὸ τῆς ὄψεως ὄργανον.*“ 5) Arnim II p. 233 no. 863. 6) de ben. III 17, 2. 7) de ben. V 25, 5. 8) cf. Aët. Plac. IV, 15, 3; (Arnim p. 233).

Nach Seneka trifft das Licht der Augen die Luft „in rotundum modum“; er folgert dies aus der Natur des Antreibenden; „jedes Licht ist rund.“ [1] Diese Behauptung sucht er mit Gründen aus der Erfahrung zu beweisen: „Wenn man in einen Teich einen Stein geworfen hat, so sehen wir das Wasser in viele Kreise auseinandertreten und zuerst einen ganz engen Kreis entstehen, sodann einen weitern und darauf andere grössere, bis die Aufregung vergeht und sich in der Fläche des ruhigstehenden Wassers auflöst: So etwas, müssen wir uns denken, geschehe auch in der Luft; wenn sie, dichter geworden, für einen Anstoss empfänglich wird, so wird sie von dem andringenden Lichte der Sonne oder des Mondes oder irgend eines andern Gestirnes gezwungen rückwärts Kreise zu bilden. Die Feuchtigkeit nämlich und die Luft und alles, was sich nach einem Anstoss gestaltet, wird in eine solche Form gezwängt, wie sie der Körper hat, der den Anstoss gibt. Alles Licht aber ist rund.“ [2]

Ebenso können wir Senekas Ansicht über das Gehör mit der stoischen in Zusammenhang bringen.

Nach den Stoikern ist das Gehör jenes Pneuma, das sich vom Hegemonikon bis zu den Ohren erstreckt.[3] Hierüber sagt Seneka nichts. Wenn er aber n. q. II 9, 4 sagt: „Die Luft nimmt den von aussen kommenden Laut auf und pflanzt ihn fort, indem sie mit ihrem Hauch nicht nur auf das einwirkt, was offen daliegt, sondern auch auf das Verborgene und Eingeschlossene“, so scheint er damit den Hörvorgang anzudeuten. Wie hoch er ferner das Gehör schätzt, zeigt er, wenn er den für unglücklich hält, dessen Ohren eine Krankheit taub gemacht hat.[4]

Was die anderen Seelenfunktionen schliesslich angeht, nämlich Geschmack, Geruch, Gefühl, so haben über diese Materie nicht einmal die Stoiker sich geäussert.[5] Wir finden daher auch bei Seneka hierüber nichts.

---

1) n. q. I 2, 7. 2) n. q. I 2, 2. 3) Arnim II p. 227: „*Ἀκοὴν εἶναι πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ὠτων.*“ 4) de ben. III 17, 2. 5) vgl. Stein I p. 129.

Angeführt sei indes hier noch Senekas Meinung über das Sprachvermögen. Die Stoiker hatten in dieser Hinsicht des Guten zu viel getan, es deutet dies Galen an: [1] „Jetzt habe ich genug mit den Reden der Stoiker über das Sprachvermögen; denn wenn ich auch die von den übrigen gefragten der Reihe nach alle schreiben wollte, dann würde die Schrift zu einer wahrhaft unermesslichen Grösse ausfallen."

Festhaltend an ihrem Prinzip der Seeleneinheit lassen sie die Stimme „aus dem Heiligtum der Brust, d. h. aus dem Herzen" kommen.[2]

Seneka hält die Stimme für „eine Anspannung der Luft, durch den Schlag der Zunge hervorgebracht." [3]

Wir haben die physischen Seelenfunktionen besprochen und zwar in ihrer regelmässigen Tätigkeit; diese kann durch Störungen gehemmt oder ganz aufgehoben werden; ersteres geschieht durch Schlaf und Krankheit, lezteres durch den Tod.

Die Ursache der Krankheit beruht bei Seneka wie bei den Stoikern[4] in dem Nachlassen des Tonos, der durch Verschlechterung der beiden Nahrungsprinzipe der Seele: Wärme und Luft bewirkt wird. Er schreibt: „Dann erzittern unsere Körper, wenn irgend eine Ursache unsern Atem in Unordnung bringt, so wie er z. B. durch Furcht zusammengezogen, durch Alter kraftlos wird, durch Untätigkeit der Blutadern seine Lebhaftigkeit verliert, durch Frost gehemmt oder beim Fieberanfall in seinem Lauf gestört wird." [5] Wie nämlich das Blut durch die Adern rollt,[6] dessen Wärme wir immer wieder mit Speisen, die er adiumenta corporis[7] nennt, erneuern müssen, wenn wir gesund bleiben wollen (ep. 84, 6), ebenso durchläuft das Pneuma die Arterien. Damit dieser Lauf nicht gestört wird, „muss man bisweilen der Seele etwas zu liebe tun und ihr zu Zeiten Musse gestatten, die ihr zur

---

1) Arnim II, 244 no. 894: „*Ἄλις ἤδη μοι τῶν περὶ τῆς φωνῆς λόγων τῶν Στωικῶν· εἰ γὰρ καὶ τοὺς ὑπὸ τῶν ἄλλων ἠρωτημένους ἐφεξῆς γράφοιμι σύμπανιας, εἰς ἄμετρόν τι μῆκος ἐκπεσεῖται τὸ γράμμα.*" 2) Arnim II p. 236 no 879. 3) n. q. II 6, 3. 4) Arnim II 235 (Galen) no. 877. 5) n. q. VI 18, 6 ff. 6) n. q. III 15, 1 „venae sanguinis, arteriae spiritus receptacula." 7) ep. 88, 25.

Nahrung und Stärkung dient; auch in freien Spaziergängen muss man umherschweifen, damit die Seele unter offenem Himmel und in der weiten Luft sich stärke und hebe.“[1]

Uber den Schlaf und seine Bedeutung für das Seelenleben findet sich nichts bei Seneka; indes wird er sich dessen Entstehung wohl auch wie die Stoiker in der Abspannung des Tonos, die ihrerseits der Seele neue Kraft bringt, gedacht haben.[2]

Der Tod endlich tritt ein, wenn das Pneuma in seinem Laufe gestört und vollständig aufgehalten wird[3] oder wenn die Lebenswärme durch das zunehmende Alter immer geringer wird. Mit dem völligen Erlöschen der Wärme ist der Tod eingetreten; denn ohne Wärme kann nichts leben.

Viertes Kapitel.

Die Unsterblichkeit oder die Zukunft der Seele.

Mit dem Eintritt des Todes entsteht die sehr wichtige Frage, was mit der Seele geschieht: Geht sie mit dem Körper zu Grunde oder überlebt sie denselben und, wenn letzteres der Fall ist, wie wird es ihr ergehen, gut oder schlecht?

Die Ansichten der Stoiker gingen in dieser Frage, wie die Fragmente beweisen, weit auseinander. Gewiss ist nur, dass die grosse Mehrzahl derselben die sofortige Vernichtung der Seele mit dem Tode für ausgeschlossen hielt. Allein auch für diese Meinung waren einige, wie Seneka bezeugt: „Die Stoiker behaupteten, die Seele eines Menschen, der durch eine

---

1) de tranq. an. XVII, 8. 2) Diog. Laërt.: *„Γίνεσθαι τὸν ὕπνον ἐκλυομένου τοῦ τόνου αἰσθητικοῦ περὶ τὸ ἡγεμονικόν· αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς.* 3) ep. 78, 8.

grosse Last zermalmt ward, könne nicht fortdauern, da sie keinen freien Ausgang gehabt habe.“ [1] Eine derartige Äusserung ist vom Epikureismus nicht verschieden; denn nach Sextus (adv. math. IX 71) behauptete Epikur: „Abgelöst von den Körpern werden sie nach Art des Dampfes zerstreut“[2] und in den Comm. Luc. lib. IX p. 289[3] heisst es: „Einige halten dafür, dass die Seelen sofort nach der Trennung vom Körper sich auflösen und in ihre ersten Bestandteile sich zerstreuen; dieser Meinung ist z. B. Epikur.“

Indes ist dies die bei weitem seltener ausgesprochene Ansicht. Das Fortleben der Seele nach dem Tode wird weit öfter erwähnt, nur wird zwischen guten und bösen Seelen scharf geschieden. Die lezteren nämlich sind, wie viele Stoiker meinen, für ein Leben nach dem Tode nicht geeignet: „Die Seele der Toren dauere fort nur bis zu einer gewissen abgegrenzten Zeit;“[4] ferner „die schwächere Seele vermöge nur auf kurze Zeit fortzudauern.“[5]

Die Seelen der Guten hingegen leben nach ihrem Glauben bis zum Ende der Welt, bis zur *ἐκπύρωσις*, der Weltverbrennung. „Die Seelen der Guten (dauerten fort) bis zur Auflösung aller Dinge im Feuer.“[6]

Ebenso hatten sich die Stoiker über den Wohnort, die Nahrung und das Tun und Treiben der Seelen nach dem Tode ausgesprochen. Dass die Seelen der Toren in den Tartarus geschleudert, also verdammt werden, berichtet allein Tertullian.[7] Auch bei Laktanz findet sich eine ähnliche Notiz: Die Natur, welche jene Seelen haben, bewegt sich so in der Mitte zwischen sterblichem und unsterblichem Leben; sie müssen einen unvertilgbaren (ineluibilis) Qualm einatmen und haben infolge der ansteckenden Verbindung mit dem Fleische,

---

1) ep. 57, 7. 2) Arnim II 224 no. 812: „*Ἀπολυθεῖσαι (αἱ ψυχαὶ) τῶν σωμάτων κάπνου δίκην σκίδνανται*“. 3) Arnim II 224 no. 817. 4) Arnim II 223 no. 809: „*Τὴν δὲ τῶν ἀφρόνων . . . ἐπιμένειν πρὸς ποσούς τινας χρόνους*“. 5) Arnim II 223 no. 810: „*Τὴν μὲν ἀσθενεστέραν ἐπ᾽ ὀλίγον διαρκεῖν.*“ 6) Arnim II 223 no. 809: „*Τὴν μὲν τῶν σπουδαίων μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων (ἐπιμένειν).*“ 7) Arnim II, 224 no. 814.

dessen Begehrungen und Lüsten sie im sterblichen Leben gefröhnt, manche Schwachheiten.[1]

Die Seelen der Weisen hingegen eilen nach Tertullian zu ihrem himmlischen Sitze hin. Dort ist ihre Heimat; dort schwelgen sie im Überfluss an allen Dingen: Als eigentümliche Nahrung geniessen sie die von der Erde kommende *ἀναθυμίασις* wie auch die übrigen Gestirne.[2]

Wenn wir diese lange Reihe von Meinungen ansehen, so müssen wir uns nach dem Grunde fragen, der in einer für das praktische Leben doch so wichtigen Frage die Stoiker auseinander gehen liess; gleichsam als ob über die Unsterblichkeit der Seele ein jeder denken könne, wie er wolle, als sei diese Frage für ihr System belanglos.

Über diese Erscheinung scheint wohl Bonhöffer am richtigsten zu urteilen: Hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele sahen sich die Stoiker durch kein Dogma ihrer Schule gebunden. Bedurften sie ja der Unsterblichkeit der Seele nicht, da nach ihnen derjenige genug gelebt hat, der zur Tugend und Geistesfreiheit gelangt ist.[3] Theoretisch liessen sie daher entweder die Frage offen oder neigten sich gemäss ihrem Materialismus der Auflösung der Seele nach dem Tode in ihre Elemente zu; praktisch verteidigten sie den Volksglauben.

Wie verhält sich nun Seneka zu seinen Vorgängern in der Lehre der Unsterblichkeit?

Es lässt sich zum ersten nicht leugnen, dass auch bei Seneka hie und da epikureische Ansichten in der Unsterblichkeitsfrage vertreten sind.

So nennt er z. B. den Tod „ein Nichtsein“ (non esse).

„Das wird nach mir sein, was vor mir war; ist daran etwas Lästiges, dann hätte es auch, bevor wir ins Leben traten, so sein müssen; und doch haben wir damals keine Plage verspürt. Nun frage ich dich, würdest du es nicht für den grössten Unsinn erklären, wenn jemand glaubte, es stehe schlimmer um eine Lampe, wenn sie ausgelöscht ist, als ehe

---

1) Arnim II, 224 no 813. 2) Arnim II, 224 no. 812: *Τροφῇ τε χρῶνται οἰκείᾳ τῇ ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει ὡς καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα.* 3) vergl. Epiktet und die Stoa p. 59.

sie angezündet wurde? Auch wir werden angezündet und erlöschen wieder; in dieser Zwischenzeit haben wir einige Leiden; vor und nach aber ist tiefe Ruhe . . . Alles, was vor uns war, ist Tod. Was also kommt darauf an, ob man gar nicht anfängt oder wieder aufhört zu sein?“ [1]

Ebenso sagt er [2]: „Wenn etwas Ungemach oder Furcht bei dieser Sache ist, so ist dies die Schuld des Sterbenden, nicht des Todes; denn bei diesem findet sich ebensowenig ein Leid, als nach demselben“ . . . „es ist überflüssig die Sache der Natur zu führen, die für uns kein anderes Gesetz wollte als für sich selbst,“ (ebend. 11). „Der Tod ist weder ein Gut noch ein Übel, denn nur das kann ein Gut oder ein Übel sein, was wirklich etwas ist. Was aber selbst nichts ist und alles zu nichts macht, das überliefert uns keinem Schicksal . . . und keiner kann unglücklich sein, der überhaupt nicht existiert.“ [3]

Wenn wir den Stoiker Seneka derartig reden hören, so müssen wir mit Friedländer [4] gestehen: „Es ist kein Zweifel, dass es im Leben Senekas Momente gegeben hat, in denen er sich nicht nur zu den Ansichten des strengsten Materialisten Epikur bekannte, sondern es sogar für tröstlich hielt an eine Existenz der Seele nach dem Tode nicht glauben zu müssen.“

Jedoch darf keineswegs behauptet werden, es habe diese Meinung bei Seneka das Übergewicht gehabt. Auch jene stoischen Aussprüche: „Einem Weisen dauere seine Lebenszeit so lange, wie Gott die volle Zeit“; [5] und vom Sittlichguten gehe der Weise nicht einmal um den Preis der Unsterblichkeit ab, [6] sind zwar ein Beweis von Senekas echt stoischer Gesinnung, „da ja gerade dies das Eigenste, sozusagen das Heiligtum der stoischen Philosophie ist, dass der Mensch durch sich selbst zu vollkommener Glückseligkeit gelangen könne, und dass dieselbe in keiner Weise von der Dauer des Lebens abhänge,“ [7] vermögen aber nicht darzutun, Seneka habe an ein Fortbestehen der Seelen nach dem Tode nicht geglaubt.

Die Seelen der Schlechten freilich werden nach ihm nicht fortdauern. Er stellt diese Seelen mit den Tierseelen

1) ep. 54, 4—6. 2) ep. 30, 5—9. 3) ad Marc. XIX 5. 4) in Sybels hist. Ztschr. B. 85 p. 247. 5) ep. 53, 11. 6) ep. 88, 4. 7) Bonhöffer, Ep. und die Stoa p. 55.

auf eine Stufe: „Sind die Menschen in die Sinnesart der Tiere übergegangen, so werden sie der Vernichtung anheimfallen.“ [1] Er stimmt hier mit jenen Stoikern überein, nach denen „die Seelen der törichten und unvernünftigen Tiere zugleich mit dem Körper zugrunde gehen.“ [2] Während nämlich der gute Mensch gute Früchte bringt, „nimmt der schlechte den göttlichen Samen, der in unsere Körper ausgestreut ist, nicht anders auf als ein sumpfiger Boden, der keine Frucht bringt, ertötet ihn und erzeugt dann Unkraut statt der Feldfrüchte.“ [3] Beispielsweise führt Seneka das Laster der Trägheit an, das den Menschen allmählich in dies Elend bringt: „Nach und nach verweichlicht der Geist und zerfliesst nach der Art der von ihm müssig und in Trägheit hingebrachten Zeit.“ [4] Eine solche Seele kann unmöglich zu Gott gelangen; denn sie gelangt nur dorthin, wenn sie Laster nicht niederdrücken.“ [5]

Gehen demgemäss die schlechten Seelen im Momente des Todes mit den Tierseelen zu grunde, so kann es auch für sie keine Strafen, etwa im Tartarus, also Höllenstrafen, geben. Die Unmöglichkeit derselben folgt ihm zunächst aus der Natur der Götter, also dem Gottesbegriff.

„Die unsterblichen Götter“, sagt er, „wollen weder schaden noch können sie es; denn ihre Natur ist mild und versöhnlich, ebensoweit entfernt andern wehe zu tun als sich selbst.“ [6] Vielmehr hegt er die feste Überzeugung, schlechte Menschen seien durch das Bewusstsein schlechter Handlungen schon genügend bestraft. [7]

Daher macht sich Seneka über die Träumereien vieler Leute jener Zeit lustig: „Keiner ist ein solches Kind, dass er den Cerberus und die Finsternis und die Gespenstererscheinungen in blossen Knochen hängender Gestalten fürchtete; der Tod vernichtet uns entweder oder befreit uns; den Befreiten bleibt nach Abnahme der Bürde nur das Bessere, den Vernichteten bleibt nichts.“ [8]

---

1) n. q. III 30, 7. 2) Arnim II, 223 no. 809: „*Τὰς δὲ τῶν ἀφρόνων καὶ ἀλόγων ξώων ψυχὰς συναπόλλυσθαι τοῖς σώμασιν.*“ 3) ep. 73, 16. 4) ep. 82, 2. 5) ep. 92, 30. 6) de ira II 27, 1. 7) Haase III 421 Fr. 14, ep. 105, 7. 8) ep. 24, 18.

Daher sagt er in seiner Trostschrift ad Marciam 19, 4: „Bedenke, dass den Gestorbenen kein Übel anrührt, dass jenes, was uns das Totenreich schrecklich macht, Dichtung ist, dass es für die Toten keine Nacht gibt, keinen Kerker, keine Feuerströme, keinen Lethefluss, kein Gericht und Beklagte und bei jener so schrankenlosen Freiheit nicht abermals Tyrannen. Solches haben die Dichter gefabelt und uns mit leeren Schreckbildern beunruhigt.

Schlechte Menschen gehen mit dem Tode zugrunde, Höllenstrafen gibt es nicht; Bonhöffers [1] Urteil über die Berichte des Laktanz und Tertullian (s. o.): „Wenn vollends von einer Bestrafung der Seelen in der Unterwelt oder von einer Läuterung derselben nach dem Tode die Rede ist, so beruhen diese Angaben entweder auf grobem Irrtum oder auf völliger Verkennung des wahren Sinnes, den die Stoiker damit verbanden," findet somit auch bei Seneka seine Bestätigung.

Freilich versäumt es Seneka nicht bei Gelegenheit auch wiederum dem Bewusstsein aller Menschen Rechnung zu tragen; denn die Menschen fürchten oder verehren die Unterirdischen; [2] Um so eher konnte er hier dem Volksglauben Zugeständnisse machen, da ja auch die alten Stoiker es sich zur Aufgabe gesetzt hatten, „jeden ernstlichen Angriff auf die bestehende Religion nachdrücklich zurückzuweisen." [3]

Wie steht es nun aber mit den Seelen der Guten nach dem Tode?

Die erste Antwort, die Seneka auf derartige Fragen zu geben pflegt, ist verneinend oder ablehnend. „Alle Zukunft ist unsicher und neigt sich mit grösserer Sicherheit dem Schlimmern zu"; [4] „auch das entfremdet uns dem Tode, dass wir das, was wir hier haben, kennen, von dem aber, wozu wir jenseits gelangen werden, nicht wissen, wie es beschaffen ist und davor als einem Unbekannten schaudern." [5]

Mit diesem Zweifel hinsichtlich des Jenseits konnte sich der Philosoph unmöglich zufrieden geben. Er wird schon bestimmter, wenn er nur zwei Möglichkeiten zulässt.

---

1) Epikt. und die Stoa, p. 56. 2) ep. 117, 6. 3) Zeller, Grundriss p. 226. 4) ad. Marc. 23, 1. 5) ep. 82, 15.

„Der Tod vernichtet uns entweder oder befreit uns,“ [1] „er ist entweder das Ende oder ein Übergang,“ [2] „eine grosse Seele wird entweder zu einem besseren Leben entlassen . . . oder wenigstens ohne irgend ein Ungemach sein, um wieder mit ihrer Natur vermischt zu werden und in das Ganze zurückzukehren.“ [3]

Von diesen beiden Ansichten hat die eine die Theorie der Stoiker für sich, nämlich die der Auflösung in die Elemente, die zweite die Praxis und für die letztere entscheidet sich Seneka. „Er hat das Problem mehr von der subjektiv-praktischen, als von der objektiv-theoretischen Seite angefasst und unleugbar unter allen Stoikern die Kardinalfrage, um die sich's dabei handelt, am schärfsten erkannt.“ [4]

Deshalb preist er viel öfter als die Stoiker das glückselige Leben der Guten nach dem Tode.

„Sehr leicht ist den Seelen der Weg nach oben, wenn sie von dem Umgang mit den Menschen bei Zeiten frei werden; sie haben nämlich noch sehr wenig Hefe in sich aufgenommen; losgerungen, ehe sie sich damit überkleideten und den irdischen Stoff tiefer in sich aufnahmen, schwingen sie sich unbeschwerter zu ihrem Ursprung empor.“ [5] Ungeteilt und nichts auf Erden zurücklassend ist der Sohn der Marcia, entschwunden und ganz von hinnen geschieden und nachdem er ein wenig über uns verweilt, bis er geläutert ist [6] und die anhängenden Gebrechen, den Schmutz des ganzen sterblichen Lebens abgelegt hat, hat er sich soeben in die Höhen erhoben und wandelt nun unter den seligen Geistern. [7]

Was den Wohnort der Seligen anbelangt, so nennt Seneka denselben „einen bessern und sichern Ort.“ [8] Klarer äussert er sich hierüber n. q. prol. I 11: „Droben sind ungeheuere Räume, zu deren Besitz der Geist zugelassen wird, freilich nur in dem Fall, wenn er vom Körper so wenig als mög-

---

1) ep. 24, 18. 2) ep. 65, 24. 3) ep. 71, 16; 76, 25; ad Pol. IX 2. 4) Bonhöffer, Epiktet und die Stoa p. 63. 5) ad Marc. XXIII 1. 6) Merkwürdig ist der Glaube an eine Läuterung der Guten nach dem Tode, eine Auffassung des alten heidnischen Philosophen, die sich in gewisser Hinsicht mit dem Fegfeuerglauben der Katholiken deckt. 7) ad Marc. 25. 8) ep. 76, 25.

lich mitbringt, wenn er alles Unreine von sich abwischt und frei und leicht und mit Mässigem sich begnügend sich erhoben hat."

Die Nahrung dieser glücklichen Seelen ist nach den Stoikern dieselbe, wie jene der Gestirne. Seneka schweigt hierüber. Dagegen bezeichnet er ihren Zustand als schmerzlos. „Nicht Furcht vor Armut, nicht Sorge um Reichtum oder Begierde nach sinnlichen Vergnügungen befällt jene Seelen, . . . nicht einmal durch Schmähungen wird ihr zartfühlendes Ohr beleidigt"; [1] „ein ewiger Friede hat ihn (den Sohn der Marcia) aufgenommen." [2]

Die hauptsächlichste Tätigkeit der Seligen ist nach Seneka das Schauen (visio). „Dann wird der Geist haben, was er sich wünschen mag, wenn er befreit aus dieser Dunkelheit, in der er sich herumtreibt, nicht mit engem Blick das Helle schaut, sondern den ganzen hellen Tag vor Augen hat." „Nichts ist mehr im Dunkeln, aufgedeckt liegen da die Herzen und Sinne, offen und klar das Leben; jedes Zeitalter und seine Ereignisse . . . so viele Jahrhunderte, der Zusammenhang, die Reihenfolge so vieler Zeitalter, die Jahre allesamt lassen sich überschauen . . .; auf die Reiche die sich erheben, die versinken werden, kann man hinaussehen, ferner auf den Fall grosser Städte und auf neue Bahnen des Meeres." [3] „Dann wirst du", meint Seneka, „behaupten, in Finsternis habest du gelebt." [4]

Der Zustand der Guten nach dem Tode ist also nach Seneka der des erhöhten Glückes. In der Betonung des persönlichen, glücklichen Fortlebens der Guten ist er über die Stoiker hinausgegangen, „da sie dasselbe nicht als wirklich bewusstes, persönliches dachten, bezw. das Problem, um das sich's dabei handelt, noch gar nicht erfasst hatten." [5]

Prinzipiell freilich verlässt Seneka auch in der Unsterblichkeitsfrage die Stoiker nicht. Denn der Ausgang und das schliessliche Ende aller Seelen ist die Auflösung in die Natur. Nach der ἐκπύρωσις gibt es für alle Fälle kein Sein der Seele mehr.

1) ad Marc. 19, 6. 2) ibid. 3) ad Marc. 26, 4 ff. 4) ep. 102, 28. 5) Bonh. p. 63.

Indes auch die Seelenwanderung wird von Seneka gestreift.[1] Freilich referiert er nur, er billigt weder die Ansicht, die er vorträgt noch verteidigt er sie; lagen ja doch diese Dinge dem stoischen System zu fern.[2]

Vielmehr wiederholt er die stoische Lehre: Die Natur konnte nichts Unsterbliches schaffen, weil die Materie sie daran hinderte.[3] „Was ist denn von der Gefahr der Veränderung ausgenommen? Nicht die Erde, nicht der Himmel, nicht dies ganze Weltgebäude, obschon es von Gottes Führung geleitet wird. Nicht immer wird es diesen geregelten Gang behaupten, irgend ein Tag wird es einmal aus dieser Bahn herausstossen.“[4] Wenn alles aus den Fugen geht, dann bilden auch die Seelen der Guten einen kleinen Zuwachs des allgemeinen Einsturzes. „Nichts bleibt an der Stelle, wo es steht; alles wird die Zeit darniederwerfen und mit sich fortreissen; und nicht mit Menschen nur — denn wir machen doch einen so kleinen Teil von dem aus, worüber der Zufall seine Macht übt! — sondern mit Gegenden, mit Landstrichen und Weltteilen wird sie ihr Spiel treiben . . . Auch wir selige Geister, die wir das Ewige erreicht haben, werden, wenn es der Gottheit gut dünkt, jenes alles noch einmal zu beginnen, unter dem allgemeinen Einsturz selbst, ein kleiner Zuwachs zu der grossen Verwüstung, in die alten Urbestandteile verwandelt werden.“[5] Es beginnt dann von neuem der Kreislauf aller Dinge. „Ist das Urteil über das menschliche Geschlecht vollzogen, dann wird die alte Ordnung wieder hervorgerufen werden“ . . .[6] „Nichts wird in dieser Welt vernichtet, sondern alles schwindet in stetem Wechsel und kommt wieder hervor.[7]

Blicken wir zurück, so ist auch in der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele Seneka im Prinzip nicht von den stoischen Lehren abgewichen: Die Seelen der Schlechten fallen mit dem Tode der Vernichtung anheim, einen Tartarus gibt es nicht; die Seelen der Guten leben persönlich glückselig in den oberen Lufträumen fort bis zur ἐκπύρωσις.

1) ep. 108, 20. 2) vgl. Wetzstein, diss. in. p. 92. 3) ep. 58, 27. 4) ep. 71, 12. 5) ad Marc. XXVI, 6 ff. 6) n. q. III 30, 7. 7) ep. 36, 11.

Wie in den Fragen nach der Verbindung von Leib und Seele und der Einheitlichkeit derselben er nur teilweise abbiegt, so ist er in der Unsterblichkeitslehre nur in der Betonung der persönlichen und glückseligen Fortdauer der Guten über die Stoiker hinausgegangen.

II. Teil.

Empirische Psychologie.

Vorbemerkung.

Aufgabe und Ziel dieses Teiles muss sein Senekas Stellung zur empirischen Psychologie, also zu den Problemen des Erkennens, Wollens und Fühlens zu zeigen. Diese Aufgabe ist keineswegs leicht; denn einmal ist das zu Gebote stehende Material bei Seneka in dieser Hinsicht durchaus nicht so reichhaltig, dass wir nur zu sichten hätten, um Senekas Ansicht kennen zu lernen; ferner sind die stoischen Zeugnisse, die zum Vergleich herangezogen werden müssen, nicht immer so klar, dass nicht ein Missverständnis entstehen könnte. In der Tat sehen wir ja auch, wie die Bearbeiter dieser wissenschaftlichen Materie fast in allen Punkten von Bedeutung zu entgegengesetzten Resultaten gelangen. Beispielsweise sei hingewiesen auf die Schriften Steins [1] und Bonhöffers.[2]

Den Weg zur empirischen Psychologie Senekas hat die Würdigung seines psychologischen Standpunktes überhaupt zu bahnen.

1) Psychol. der Stoa. 2) Epiktet und die Stoa.

Psychologischer Standpunkt Senekas.

Die moderne Zeit ist der Seelenteilung in die Vermögen: Verstand, Wille und Gefühl nicht gerade günstig. Herbart z. B. verwirft die Seelenvermögen gänzlich und wird in seinen Werken nicht müde, sie als unwissenschaftlich zu brandmarken: „Die psychologischen Voraussetzungen, nach welchen die verschiedenen Seelenvermögen angenommen sind, sind selbst als Auffassungen der Tatsachen des Bewusstseins in jedem Punkte unsicher und voll von Erschleichungen.“ [1]

Andere Stellen, die sich ebenfalls entschieden ablehnend gegen die Vermögen der Seele verhalten, sind unschwer in Herbarts Schriften zu finden.[2] Er kennt nur eine Seelentätigkeit, die Vorstellung, aus der alle anderen Seelenerscheinungen abgeleitet werden.

Bei Wundt fällt überhaupt der Unterschied von Wesen und Tätigkeit der Seele weg. Er beseitigt den Substanzbegriff und setzt an dessen Stelle den Aktualitätsbegriff. Er betrachtet „die unmittelbare Wirklichkeit der Seelenvorgänge selbst. Diese letzteren sucht er durch seinen psycho-physischen Parallelismus zu erklären. Dies Gesetz, meint er, müsse auf alle Seelenvorgänge, auch auf die intellektuellen Prozesse und die inneren Willensimpulse, angewandt werden.“ Wundt verhält sich also zwar nicht feindselig den Seelenvermögen gegenüber, er ignoriert sie einfach. Die Begriffe: Verstand, Wille, Gefühl sind für ihn nur Hilfsbegriffe, wie der Begriff Materie ein Hilfsbegriff der Naturwissenschaft und insofern unentbehrlich, als wir durchaus eines die Gesamtheit der physischen Erfahrungen des individuellen Bewusstseins zusammenfassenden Begriffs bedürfen.

Im Altertum dagegen und in dem an das Altertum sich anschliessenden Mittelalter ist die Vermögenstheorie in der Psychologie die vorherrschende Ansicht der denkenden Geister gewesen. Eine merkwürdige Ausnahme bilden im Altertum hierin die Stoiker. Nach ihrer strengeinheitlichen Seelenauffassung gibt es in der Seele nur eine Grundtätigkeit, das Denken, die „*λογικὴ δύναμις*“. Aus dieser suchten sie alle

1) I 259 Herb. ges. Schriften, herausgeg. v. Hartenstein. 2) VI 206, 69; IX 216, VII 612, V 126 usw.

andern Seelenfunktionen abzuleiten. Allein die älteren Stoiker waren bereits im Hinblick auf die Tatsachen des Seelenlebens genötigt worden, zwischen *πάθη* und *κρίσεις*, d. h. zwischen theoretischen und praktischen Urteilen, zu unterscheiden. Wille und Gefühl fanden so unter den *πάθη* Berücksichtigung.

Senekas Stellung ist in dieser Frage schwankend. Kräftig setzt er mit der Seeleneinheit ein, um schliesslich mit einer gewissen Dreiteilung der Seele in einen vernünftigen und unvernünftigen Teil, welch letzteren er wieder teilt, zu endigen. Aus dieser Tatsache darf man schliessen, dass Seneka, obschon er Stoiker war und sein wollte, denoch den *πάθη* mehr eingeräumt hat, als dies vom streng stoischen Standpunkt aus erlaubt war. Aus demselben Grunde scheint es geboten, bei Seneka neben der Erkenntnistheorie auch dem Willen und dem Gefühle eine gesonderte Betrachtung zu widmen.

Erstes Kapitel.

Die Erkenntnistheorie bei Seneka.

1. Die Wahrnehmung.

Die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) ist nach den Stoikern die Quelle jeglicher Erkenntnis: „Jede Erkenntnis kommt von der Wahrnehmung oder nicht getrennt von der Wahrnehmung.“ [1] Das Wort *αἴσθησις* fassten die Stoiker in doppeltem Sinne auf, in einem weiteren und in einem engeren. Im weiteren Sinne verstanden sie darunter den ganzen Wahrnehmungsprozess bis zur Zustimmung: „Jede Wahrnehmung sei eine Zustimmung und ein Hereinnehmen“,[2] im engeren Sinne verstanden sie unter *αἴσθησις*: 1. das vom Hegemonikon bis zu den Sinnesorganen laufende Pneuma, 2. den Wahrnehmungsakt, 3. eine besondere Beschaffenheit der Organe gewisse Eindrücke aufzunehmen, 4. den Tonus. [3]

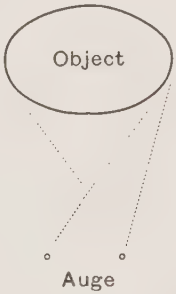
---

[1]) „*πᾶσα γὰρ νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως ἢ οὐ χωρις αἰσθήσεως*“ (Arnim II, 29 no. 88). 2) „*πᾶσαν αἴσθησιν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ κατάληψιν*“ (Arnim II, 26 no. 72). 3) Arnim II, 26 no. 21.

Die Wahrnehmung kann vor sich gehen a) rein physisch, wie sie auch bei den Tieren sich findet; b) psychisch, wie sie allein der Mensch betätigt. Die Betrachtung der rein physischen Wahrnehmung gehört in den ersten Teil der Psychologie. Der Vollständigkeit halber mag eine kurze Wiederholung gestattet sein.

Den Vorgang der Wahrnehmung glaubten sich die Stoiker ermöglicht durch den Tonus der Luft: „Der Tonus des Seelenpneumas trifft die Luft, tritt mit ihr in kontinuierliche Verbindung und schafft dieselbe zu einer Art Sehpneuma um, welches nun mit dem Auge selbst als dessen sozusagen organischer Teil mitwirkt.“ [1] Das Auge verlängert sich so gleichsam in die davor befindliche Luft hinein und berührt vermittelst dieser den Gegenstand selbst. [2]

Der Vorgang lässt sich mit Siebeck figürlich veranschaulichen.



Durch den Anprall des Luftkegels an das Objekt wird das Abbild des letzteren in das Sinnespneuma hereingenommen.

Was die Sinneswahrnehmung angeht, so steht Seneka ganz auf stoischem Boden. Das Sehpneuma trifft, wie wir oben sahen, in rotundum modum die Aussenluft und erreicht in kreisförmigen Schwingungen den Gegenstand selbst vermittelst der Luft. Er vergleicht den Vorgang mit den Wellenbewegungen, die durch einen Steinwurf in einen Teich erzeugt werden. Das Resultat dieser Sinnestätigkeit besteht auch nach Seneka in einem Hereinnehmen des Abbildes der Wirklichkeit.

1) Siebeck, Geschichte der Psychologie I 2 p. 194. 2) Arnim II, 232 no. 863.

Zwar sagt er das von den menschlichen Organen nicht deutlich. Aber es folgt aus der Tätigkeit der Tierorgane, denen Seneka ein Hereinnehmen von Abbildern der Dinge zuspricht. [1] Dass die menschlichen Organe sich auch rein physisch betätigen können, spricht er klar aus: Die übrigen lebenden Geschöpfe, mit Ausnahme des Weisen, verfolgen die Natur mit Augen, die für das Göttliche blind sind. [2] Er stellt hier die Wahrnehmung des Toren auf eine Stufe mit der des Tieres; ferner der Lärm erfüllt nur das Ohr, während das Wort Gegenstand der Vernunft ist. [3]

Die Sinneswahrnehmung hat aber beim Menschen, wie Seneka meint, nur dann Berechtigung, wenn sie sich der Vernunft gegenüber dienend verhält; denn die Vernunft hat den Sinnen zu gebieten, nicht umgekehrt. [4] Daher ist es beim Menschen auch nicht das Auge, das sieht, sondern die Vernunft durch das Auge. Freilich ist diese Ansicht älter als Seneka. So lehrte bereits Anaxagoras, beim Menschen sei auch die sinnliche Wahrnehmung Sache des Geistes.

Seneka folgt hier seiner Schule, die lehrt: „Kein Vernünftiger kann sagen, dass die Augen sehen, sondern die Vernunft durch die Augen, noch die Ohren hören, sondern durch die Ohren jene, noch die Nase rieche, sondern vermittelst der Nase das Hegemonikon.“ [5]

Dies ist die psychische Wahrnehmung, die nur dem Menschen zukommt. Von diesem Standpunkt aus konnten die Stoiker die Mangelhaftigkeit der Sinneswahrnehmung, auf die sie von den Skeptikern zur Genüge hingewiesen wurden, ganz gut zugeben, ohne von ihrem Dogma: „*πᾶσα νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως*“ abzuweichen. Im Gegenteil vermochten, wie Cicero berichtet, [6] die Akademiker nichts gegen die Sinne vorzubringen, was nicht auch die Stoiker behauptet hätten.

So betont auch Seneka kräftig das stoische Dogma: „Klar ist, was mit den Sinnen, dem Gedächtnis aufgefasst wird.“ Auf der andern Seite klagt er aber auch oft über die Unzulänglichkeit der Sinne. Sie sind ihm „eine stumpfe und mangelhafte Sache, die bei den Menschen noch schwächer ist,

1) de ira I 7. 2) ep. 90, 34. 3) ep. 56, 4. 4) ep. 66, 32. 5) Arnim II, 232 no. 862. 6) Cicero Acad. Pr. II 101.

als bei den übrigen lebenden Geschöpfen.“[1] Selbst die geradesten Gegenstände gewähren, wenn sie ins Wasser gesteckt sind, den Schein des Krummen und Geknickten.[2]

Seneka verlässt deshalb auch keineswegs den Standpunkt der Stoa, wenn er behauptet, der Weise verhalte sich den Sinnen gegenüber gleichgültig. Der Weise bedarf der Sinne, er kann ihrer aber auch entbehren.[3] Das höchste Gut, die Vernunft, sucht nicht Hilfsvölker von aussen her; zuerst wünscht der Weise Gesundheit der Seele, dann des Leibes.[4] Gleich lobenswert ist dem Weisen die Tugend, wenn sie in einem kranken und gefesselten, wie wenn sie in einem starken und freien Körper wohnt.[5] Das höchste Gut wird wertlos, wenn es von unserm edelsten Teile in den schlechtesten übergeht und auf die Sinne übertragen wird, die bei den sprachlosen Tieren lebendiger sind.[6]

Wenn daher Stein behauptet,[7] der Weise irre nicht, weil er sich nur durch gesunde und kräftige Sinne leiten lasse, so trifft dies nur in dem Falle zu, als der Weise nur zu einem naturwahren Abdruck der Aussendinge seine Zustimmung gibt. Da zu einer solchen Wirkung fünf Stücke beitragen müssen: Das Organ, das Objekt, der Ort, das Wie, die Vernunft,[8] so wird sich der Weise, wenn ihm eines von den vier ersten Erfordernissen nicht geboten ist, des Urteils enthalten. Nicht die gesunden Sinne verbürgen dem Weisen Irrtumslosigkeit; denn die meisten Menschen haben gesunde Sinne und sind dennoch Toren, derartige Dinge werden selbst dem Wertlosesten zu teil,[9] vielmehr die Vernunft die beim Weisen immer *κατὰ φύσιν* ist. Bonhöffer bemerkt deshalb auch: Es wäre der reinste Hohn von der Autarkie des Logos und der Tugend zu reden, wenn die Stoiker wirklich die Weisheit von dem Besitz gesunder Sinne abhängig gemacht hätten.[10]

Wie wenig Seneka das Glück des Weisen in den Sinnen und Gütern des Körpers beruhen lässt, zeigt sich auch darin, dass es nach ihm eine Eigentümlichkeit des Weisen zweiten Ranges ist, der noch zu wenig fest ist, scharfen Sinn den Augen

1) ep. 124, 4. 2) ep. 71, 24. 3) ep. 9, 14. 4) ep. 10, 4. 5) ep. 66, 22 f. 6) ep. 74, 16. 7) Psych. der Stoa II, p. 148. 8) Arnim II, 26 no. 68. 9) ep. 92, 19. 10) Epiktet und die Stoa p. 134.

und Ohren, gute Gesundheit, eine nicht hässliche und immer in ihrer gehörigen Verfassung bleibende Körperbildung, ausserdem eine lange Lebensdauer zu verlangen.[1]

Sind nun schon die Sinne auf ihrem eigensten Gebiete nur ungenaue Berichterstatter, so vollends nach Seneka auf dem ethischen Gebiete.

„Über Gutes und Schlechtes urteilt nicht der Sinn, er weiss nicht, was nützlich ist, was unnütz ist. Er kann sein Urteil nicht abgeben, wenn er nicht in unmittelbare Berührung mit etwas gebracht worden ist. Er sieht weder das Zukünftige voraus, noch erinnert er sich des Vergangenen, er weiss nicht, was erfolgen muss.[2]

Wenn dennoch die Wahrnehmung die Quelle aller wahren Erkenntnis genannt wird, so ist sie dies nur, insofern die Vernunft in den Organen tätig ist. „Wahre Vernunft," sagt daher Seneka, „wird mit den Sinnen verwebt sein und davon ausgehen, denn den Mensch hat keinen anderen Bestimmungsgrund und keinen andern wahren Antrieb."[3] Durch diese Verbindung erst wird unser Auge fähig, sich den Forschungsweg zu bahnen und Grundpfeiler zu legen, sodass die Forschung vom Offenbaren übergehen kann auf das Dunkle und etwas finde, das älter ist als die Welt selbst.[4] Dadurch erst, dass die Vernunft hinter den Sinnesorganen steht, ist es möglich, selbst aus den geringfügigsten Dingen geistige Zustände zu erkennen. „Den Unzüchtigen", sagt Seneka, „verrät sein Gang, seine Handbewegung, bisweilen ein einziges Wort, die Berührung des Kopfes mit den Fingern und das Verdrehen der Augen; den Boshaften verrät sein Lachen; den Wahnsinnigen seine Miene und Haltung; denn alles tritt durch Merkmale zu Tage."[5]

Damit ist der höchste Grad der Wahrnehmung erreicht. Es ist nun die Aufgabe des Geistes, die Produkte der Wahrnehmung zu sammeln, zu prüfen und zu verwerten.

---

1) ep. 92, 28. 2) ep. 66, 3 ; 124, 2. 3) de v. b. 6. VIII, 4. 4) de ot. V, 5. 5) ep. 52, 12.

2. Die Phantasie.

Die Stoiker nannten die Phantasie „*τύπωσις*“ und zwar unterschieden sie eine *τύπωσις ἐν ψυχῇ* und eine *τύπωσις ἐν ἡγεμονικῷ*.[1] Sie teilten die Phantasiegebilde ein in sinnliche (*αἰσθητικαί*) und nicht sinnliche (*οὐκ αἰσθητικαί*). Die einen sind Produkte eines oder mehrerer Sinnesorgane, die andern der Vernunft.[2]

Senekas Stellung zu dieser Begriffsbestimmung (*τύπωσις*) und zu dieser Einteilung der Phantasie in sinnliche und nicht sinnliche ist nur schwer zu bestimmen. Es gilt hier vor allem der Ausspruch Holzherrs: „Aus den wenigen Äusserungen Senekas, die sich auf die Erkenntnislehre beziehen, lässt sich wegen ihrer Allgemeinheit auf keine Theorie mit Bestimmtheit schliessen.“[3] Auf die stoische Lehre von der *τύπωσις* scheint Seneka zunächst anzuspielen, wenn er die Seele mit Bücherrollen vergleicht. Er schreibt: „Ich habe mein Gedächtnis lange nicht geübt; daher gehorcht es mir nicht sogleich. Ich fühle, dass es mir ebenso geht wie Bücherrollen, die durch langes Ungebrauchtliegen zusammenkleben; ich muss meinen Geist erst entfalten und, was in demselben niedergelegt ist, von Zeit zu Zeit aufrütteln, damit es zur Hand ist, so oft der Gebrauch es erfordert.“[4] Nach stoischer Lehre gleicht nämlich das Hegemonikon bei der Geburt einem leeren Blatt Papier, das fähig ist, Abschriften in sich aufzunehmen.[5]

Seneka spricht hier nur von dem Geistesinhalt, aber unterscheidet nicht, woher der Inhalt stammt, ob aus der Sinneswahrnehmung oder aus der Vernunfttätigkeit. Ebenso sagt er uns den Ursprung des Geistesinhaltes nicht, wenn er die Geistesnahrung mit Speisen vergleicht, die wir zu uns nehmen. „Die Speisen, die wir zu uns nehmen, belästigen, solange sie in ihrer Eigentümlichkeit beharren und als feste Masse im Magen schwimmen; erst dann wenn sie aus ihrem früheren Zustande

---

1) Arnim II, 24 no. 59. 2) Arnim II, 24 no. 61. 3) I, p. 75. 4) ep. 72, 1. 5) „*Ὅταν γεννεθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν.*“ Arnim II, 28 no. 83.

in einen anderen übergegangen sind, verwandeln sie sich in Blut und Kräfte. Ebenso lasst uns mit dem, wodurch unser Geist genährt wird, verfahren, dass wir nämlich nichts von allem, was wir darin aufgenommen haben, in seinem unveränderten Zustande lassen, damit es nichts Fremdartiges bleibe. Wir müssen es verdauen, sonst wird es nur ins Gedächtnis, nicht in den Geist eingehen. Wir müssen ihm mit fester Überzeugung beistimmen und es uns aneignen, so dass aus dem Vielen ein Ganzes, wie aus mehreren einzelnen Zahlen eine wird, wenn die Berechnung kleinere und getrennte Summen in eine zusammenfasst."[1] Denn beim Gedächtnis soll der Mensch nicht stehen bleiben: „Etwas anderes ist es, sich erinnern, ein anderes wissen. Sich erinnern heisst einen dem Gedächtnis anvertrauten Gegenstand bewahren, wissen dagegen heisst, alles zu seinem Eigentume machen und nicht von einem Muster abhängen und beständig nach dem Lehrer blicken."[2] Es wird ebenso Aufgabe des immerwiederkehrenden Gedankens sein, das im Gedächtnis Niedergelegte zu behandeln und zu erneuern. Denn gleichwie das, was nicht immer wieder vor das Auge tritt, sondern wie etwas Unbrauchbares im Winkel liegt, schon durch die Länge der Zeit Schmutz annimmt, so geht für das Gedächtnis verloren das, wonach es sich nicht oft umsieht."[3]

Gibt uns in Obigem Seneka dankenswerte Aufschlüsse über das Gedächtnis und namentlich über den Vorgang der Begriffsbildung, die später noch besonders auszunützen sind, so bleibt er uns doch die Beantwortung der eigentlichen Frage, ob er nämlich zwischen sinnlichem und nicht sinnlichem Gedankeninhalt unterscheide, schuldig.

Dass er indes einen solchen sinnlicher Art gekannt hat, folgt schon daraus, dass er ihn bei den Tieren findet. So schreibt er de ira I 4 vom Hegemonikon der Tiere: „Es ergreift also (das H.) Gesichts- und Abbilder der Dinge, durch die es zu Trieben veranlasst wird, aber trübe und wirre." In diesem Anblick und in diesen Abbildern der Dinge im Hege-

1) ep. 84, 6 f. 2) ep. 33, 8. 3) de ben. II, 3.

monikon, die freilich beim Tier noch unklar und verworren sind, sieht Seneka das Wesen der sinnlichen Phantasie. Während aber das Tier durch den Anblick des Phantasiegebildes zum unbedingten Handeln fortgerissen wird (ebend.), „handelt ein vernünftiges Wesen nicht, wenn es nicht zuvor durch die Vorstellung (specie) irgend einer Sache gereizt ist, dann einen Trieb bekommen, welchen Trieb nachmals die Zustimmung bestärkt hat.“[1] Das wahre, unerschütterliche Urteil ist es nämlich, das bei dem Menschen jede Vorstellung, welche den Trieb in Bewegung setzt, klärt.[2]

Aber auch aus der Art und Weise der Phantasiebildung folgt, dass Seneka eine sinnliche und nicht sinnliche Phantasie gekannt hat.

Nach Sextus (VIII 176)[3] haben die Stoiker die *πράγματα* in solche, welche *αἰσθήσει* erkannt werden, (wie „weiss, schwarz, süss, bitter“) und in solche, welche *λόγῳ* erkannt werden (wie *καλὸν αἰσχρόν, νόμιμον παράνομον, εὐσεβὲς ἀσεβές*), eingeteilt.

Die ersteren Erkenntnisse ergeben sich mit einer gewissen Naturnotwendigkeit oder, wie die Stoiker sagen, „*τῶν δὲ αἰσθετικῶν* (sc. *φαντασιῶν*) *«αἱ μὲν» ἀπὸ ὑπαρχόντων μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται.*“[4] Dieser Auffassung von der Leichtigkeit der Entstehung der sinnlichen Phantasien entspricht es, wenn Seneka sagt: „Keine Ermahnung, ja nicht einmal ein Rat, ist nötig, damit das Auge die Eigentümlichkeit der Farben erkenne; es wird das Weisse vom Schwarzen auch ohne jemands Erinnerung unterscheiden“;[5] denn von Natur sehen wir.[6]

Diese Begriffe der sinnlichen Qualitäten der Dinge sind es also, die wegen der Leichtigkeit ihrer Erwerbung den Geist bereichern.

Allein die sinnlichen Phantasien bilden nur den unbedeutendsten Teil des Geistesinhaltes. Denn das menschliche Auge oder vielmehr die Vernunft hinter dem Organ fasst die Dinge vermöge einer inneren Beschaffenheit (*πρόληψις*) unter den nicht sinnlichen Begriffen des Nützlichen und Schädlichen, des Schönen und Hässlichen, des Guten oder Schlechten auf,

1) ep. 113, 18. 2) ep. 71, 32. 3) ed. J. Bekker, Berlin. 4) Arnim II, p. 24 no. 61. 5) ep. 94, 19. 6) ebend. 18.

wodurch unser Geist einen Inhalt gewinnt, der ihn weit über die Sinneswesen erhebt.

Dass nun Seneka die Erkenntnisse des Nützlichen und Schädlichen, Guten und Schlechten nicht aus den Sinnen, sondern aus der Vernunft abgeleitet hat, geht aus dem bereits bei der Wahrnehmung Gesagten hervor.

Der Weise hat mit Hilfe der Philosophie diese in ihm liegenden προλήψεις zu Lehrsätzen ausgebildet, die allgemeine Gültigkeit haben; sie verleihen seiner Seele ein unveränderliches Urteil. Sie bilden das Gesetz, nach dem er die Dinge untereinander abschätzt; sie gleichen Zweigen, aus denen die übrigen Begriffe gleichwie Blätter ihren Saft ziehen können. [1]

So vermag der Weise Gutes und Übles, Ehrbares und Schändliches, Gerechtes und Ungerechtes, Gottesfürchtiges und Gottloses, Tugenden und Übung der Tugenden, Besitz von Annehmlichkeiten, Ansehen und Würde, Gesundheit, Stärke, Schönheit, Schärfe der Sinne, richtig zu beurteilen.

Anders freilich verhält sich dies mit dem Toren. Der Tor vermag die mit den Wahrnehmungen aufsteigenden Phantasien nicht zu bändigen; namentlich schlägt ihn die Vorstellung eines Übels gänzlich darnieder. „Er macht seine Leiden viel grösser und belügt sich selbst, anstatt wie der Weise Furcht vor zukünftigen und Andenken an vergangene Leiden auszuschliessen und unter Widerwärtigkeiten zu sich zu sprechen: „Künftig vielleicht ist's Freude, der jetzigen Leiden zu denken.“ [2] Dem Toren ist eben der Knabensinn geblieben, ja er ist noch übler daran wie jene. Denn die Knaben fürchten sich nur vor geringfügigen Übeln, die Toren vor eingebildeten. [3] „Die Seele (des Toren) schafft sich falsche Bilder, ohne dass Zeichen erscheinen, die ein Unheil vorausverkündigen; oder sie fasst ein Wort von zweifelhafter Bedeutung in zu schlimmem Sinne auf oder stellt sich den Groll eines andern grösser vor als er ist und bedenkt nicht, wie sehr er erzürnt ist, sondern wieviel dem Erzürnten möglich ist. [4] Ja, die Einbildung irgend eines Schmerzes wie bei Ausbreitung der Marterwerkzeuge oder eines Verlustes treibt manchen zum Wahnsinn. [5]

---

1) ep. 95, 64. 2) ep. 78, 14. 3) ep. 4, 2. 4) ep. 13, 12. 5) ep. 24, 23.

Wie Epiktet seinen Schülern,[1] so gibt Seneka allen Verhaltungsmassregeln gegen derartig aufsteigende Phantasien. „Hier muss Klugheit helfen, hier weise durch Geistesstärke selbst die Furcht vor dem Augenscheinlichen zurück, wo nicht, so vertreibe eine Schwäche durch die andere und mässige die Furcht durch die Hoffnung“;[2] „denke vor allem daran, den Dingen ihre begleitende Verwirrung zu nehmen und zu sehen, was an jeder Sache wirklich ist . . . Was man Kindern begegnen sieht, das begegnet uns grösseren Kindern; vor denen, die sie lieben, an die sie sich gewöhnt hatten, erschrecken sie, wenn sie dieselben verlarvt erblicken. Nicht bloss den Menschen, sondern auch den Dingen ist die Larve abzuziehen und ihr eigenes Gesicht zurückzugeben.“[3] Selbst die Todesfurcht, glaubt Seneka, lasse sich durch derartige Übung der Phantasie benehmen; „denn wir fürchten nicht den Tod, sondern die Vorstellung desselben.“[4]

Alle diese besprochenen Vorstellungen stammen aus der Vernunft, allein auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung oder doch eines Erinnerungsbildes an eine solche.

Auch eine Gottesvorstellung vermag sich nach den Stoikern der Mensch zu machen, freilich nicht mehr auf Grund der Sinneserfahrung, sondern durch Rückschluss der Vernunft: „*λόγῳ δὲ τῶν δι᾽ ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τοῦ θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους.*“[5]

Seneka bildet sich eine Gottesvorstellung aus erhabenen Erscheinungen in der Natur. „Wenn dir ein Hain voll uralter und die gewöhnliche Höhe überragender Bäume aufstösst, . . . so erweckt dir jener hohe Wuchs der Bäume, die Abgeschiedenheit des Ortes und die Bewunderung des im Freien so dichten und beständigen Schattens den Glauben an die Gottheit. Und wenn eine tiefe Grotte mit völlig ausgehöhltem Gestein einen über ihn hangenden Berg trägt, nicht von Menschenhand gemacht, sondern durch Naturkräfte zu solcher Weite ausgehöhlt, so wird sie deine Seele von einer Ahnung des Göttlichen erschüttern.“[6]

---

1) Bonhöffer p. 144, Ep. u. d. Stoa. 2) ep. 13, 12. 3) ep. 24, 12. 4) ep. 30, 17. 5) Arnim II, 28 no. 84. 6) ep. 41, 3.

Die nicht sinnlichen Phantasien teilten die Stoiker ein in „ἀσώματα“ und „τὰ ἄλλα τῷ λόγῳ λαμβανόμενα.“ [1]

Die letzteren haben wir im Obigen besprochen. Es erübrigt noch zu zeigen, welche Auffassung Seneka bezüglich der ἀσώματα gehabt hat.

Ἀσώματα oder unkörperliche Vorstellungen sind solche, denen im Augenblick der vermeintlichen Wahrnehmung nichts entspricht oder solche, die nur eine Abschattung eines Wirklichen sind oder schliesslich solche, denen in der Wirklichkeit überhaupt nichts entspricht.

Die unkörperlichen Vorstellungen ersterer Art entstehen durch eine leere Zuckung der Seele [2] und werden φαντάσματα genannt. Sie sind eine Art sinnlicher Vorstellungen, nur dass sie nicht auf Grund der Sinnesorgane, sondern durch eine leere Seelenzuckung entstehen. Hierher gehören alle Vorstellungen im Traume oder Wahne und alle jene Vorstellungen, welche der Einbildungskraft für sich ihre Entstehung verdanken.

Auch Seneka kennt derartige leere Phantasien: „Wer nur leicht schlummert, hat in diesem Zustande der Ruhe Traumerscheinungen und ist sich bisweilen schlafend bewusst, dass er schläft; ein tiefer Schlaf verlöscht die Traumbilder und versenkt auch die Seele tiefer als dass sie sich ihrer bewusst ist.“ [3]

Allein von dem Erkenntniswerte solcher Phantasien sagt er nichts.

Zur zweiten Art der ἀσώματα gehört die lange Reihe der Begriffe (ἐννοήματα), deren Bildung und Entstehung uns beim Urteil beschäftigen wird; ferner die sogenannten Gattungsbegriffe, auch γενικαι φαντασίαι genannt; schliesslich die sogenannten λεκτά, der stoische Name für den sprachlichen Ausdruck eines ἐννόημα.

Während die ἀσώματα ersterer Art leerer Einbildung ihre Entstehung verdanken, „denn auch das, was nur als Vorstellung vor die Seele tritt, ist in der Natur der Dinge inbegriffen, wie die Centauren, Giganten und was sonst noch durch leere Phantasie gebildet wird und als ein bestimmtes

---

1) Arnim II, 24 no. 61. 2) διάκενος ἐλκυσμός. 3) ep. 53, 7 + 8.

Bild zu bestehen begonnen hat, obgleich es keine Substantialität hat“,[1] haben die ἀσώματα zweiter Art, in der Wirklichkeit etwas Entsprechendes.

Wenn wir von den im Denken erfassten Begriffen vorläufig absehen, sagt uns Seneka nichts von seiner wahren Meinung hinsichtlich der Gattungsbegriffe und λεκτά, er referiert bloss, zuerst die Ansicht Platos, dann die der Stoiker.

„Nun kehre ich zu dem zurück, wie Plato alles, was ist, in sechs Klassen teilt: Zuerst wird jenes „was ist“, weder durch das Gesicht, noch durch das Gefühl, noch durch irgend einen andern Sinn wahrgenommen; es ist nur denkbar. Der allgemeine Begriff, wie Mensch im allgemeinen genommen, tritt nicht vor die Augen, wohl aber der spezielle, wie Cicero und Kato. Das Tier wird nicht gesehen, nur gedacht, man sieht aber seine Spezies, das Pferd, den Hund.“[2]

Wie uns Seneka hier seine eigene Absicht über die γενικαὶ φαντασίαι verbirgt, so auch da, wo er von den λεκτά spricht.

„Es sind, sagt man, Körpernaturen . . .; diesen folgen dann Bewegungen der Seele, die eine Aussage vom Körper enthalten. Diese Seelenbewegungen haben etwas Eigentümliches und vom Körper Getrenntes; z. B. ich sehe den Kato spazieren gehen. Dies zeigt mir der Sinn, der Geist glaubt es. Der Körper ist es, was ich sehe und worauf ich die Augen gerichtet habe. Ich sage dann: Kato geht spazieren. Das ist nicht der Körper, sagt man, was ich jetzt nenne, sondern etwas vom Körper Ausgesagtes, was einige ein effatum, andere ein enuntiatum, andere ein dictum nennen.“[3]

Wenn auch bei der Untersuchung über die Begriffsbildung sich zeigen wird, dass Seneka dem stoischen Nominalismus gehuldigt hat, so ist er sich doch an dieser Stelle über den Unterschied eine σῶμα und seines λεκτόν nicht klar gewesen.

Deshalb bekennt er auch am Schlusse des Briefes aufrichtig: „Wie sich Weisheit und Weisesein unterscheiden, weiss ich nicht.“ Derartige Fragen erscheinen ihm „als scharfsinnige Possen, an

1) ep. 58, 15. 2) ep. 58, 16. 3) ep. 117, 13.

denen man vorübereilen muss, um zu dem zu kommen, was uns einige Hilfe bringen kann".

Die dritte und letzte Gruppe der ἀσώματα sind jene Vorstellungen, denen überhaupt nichts entspricht; sie sind sowohl der Form als auch dem Inhalt nach unwirklich. Die Stoiker kannten drei solcher ἀσώματα: 1. das Leere, 2. den Raum, 3. die Zeit.

Macht sich schon hinsichtlich der Sonderexistenz des stoischen λεκτόν neben seinem σῶμα bei Seneka ein leiser Zweifel geltend, so zeigt sich bei ihm erst recht das Bestreben, diese unwirklichen Phantasien zu eliminieren.

So hält er besonders die Vorstellung des κενόν für überflüssig. „Manche zerstückeln die Luft und trennen sie in Teilchen, so dass sie leeren Raum darunter mischen . . . allein sie irren sich; denn Luft und Wasser umschliessen jeden Körper, durch den sie aus ihrer Stelle getrieben werden. Deshalb ist eine Beimischung des Leeren unnötig." [1]

Weniger deutlich zeigt sich dies Bestreben bei den beiden andern ἀσώματα, dem Raum und der Zeit.

„Manche Dinge entkleiden sich auch im Fortgange ihrer früheren Gestalt und gehen in eine neue über. Hat die Seele einen Gegenstand weit hinaus verfolgt und sich, seiner Grösse nachgehend, ermüdet, so fängt man an ihn unbegrenzt zu zu nennen und er ist nun ein ganz anderer geworden, als er war, wie er zwar gross, aber begrenzt schien." [2]

Die Zeit schliesslich stellt er sich als etwas vor, „das zwar nach bestimmtem Gesetze, aber im Dunkeln sich dahinbewegt." [3]

Wenn wir am Schlusse unserer Betrachtung über die Phantasie einen kurzen Rückblick halten, so ergibt sich als Resultat:

Seneka ist in der Hauptsache, was das Wesen der Phantasie angeht, Stoiker. Er fasst sie als Geistesinhalt auf, unterscheidet zwischen sinnlichen und geistigen Phantasien. Die letzteren teilt er wieder ein in solche, die ein Reales zur Grundlage haben und in solche, die von der Wirklichkeit abgelöst sind. In der letzten Gruppe liess sich eine gewisse Unbestimmtheit und ein gewisser Zweifel nicht verkennen.

1) n. q. 9. II 7. 2) ep. 118, 17. 3) ep. 101, 5.

Nachdem wir den Geistesinhalt betrachtet haben, führt die Untersuchung von selbst auf die Betrachtung des Wertes dieser Phantasien.

Derselbe wird im Urteil ermittelt.

3. Das Urteil.

Der eigentliche Name für Urteil in erkenntnistheoretischem Sinn ist bei den Stoikern „*συγκατάθεσις*“ (Zustimmung).

Sie kannten eine dreifache Art dieser Zustimmung: 1. eine *ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ*, die sie *δόξα* nannten, 2. eine *ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου*, die *ἐπιστήμη* hiess und zwischen beiden die *κατάληψις*, welche die Zustimmung zu einer *φαντασία καταληπτική* sei.[1]

Dem objektiven Erkenntniswerte nach nämlich teilten die Stoiker die Vorstellungen ein in kataleptische und akataleptische. Die ersteren entstehen, wenn das Abbild im Hegemonikon genau der Wirklichkeit entspricht; die letzteren, wenn die Phantasie sich auf ein Nichtwirkliches bezieht oder ein nicht genauer Abdruck der Wirklichkeit ist.

Aufgabe der Vernunft ist nun, die Vorstellungen auf ihren Wert hin zu prüfen, zu bestätigen oder zurückzuweisen oder, falls eine Erkenntnis unmöglich erscheint, sich des Urteils zu enthalten.

Was den Vorgang der Urteilsbildung betrifft, so kannten die Stoiker ein *ἀκούσιον*, d. h. ein im Urteil nötigendes Moment vonseiten der Vorstellung und ein freies Moment, *ἑκούσιον*, vonseiten des Verstandes. Das nötigende Moment liegt in der kataleptischen Vorstellung, welche die Zustimmung vonseiten der Vernunft erzwingt. Jedoch besteht auch gerade darin, dass die Vernunft einem naturwahren Abdruck eines Wirklichen ihre Zustimmung gibt, ihre wahre Freiheit. Nicht derjenige ist unfrei, welcher den kataleptischen Vorstellungen sich fügt, sondern der ist ein Sklave, der urteilt auf ungenaue Wahrnehmungen hin oder auf Grund mangelhaften Denkens oder gedankenlosen Meinens.

Eine weitere Eigentümlichkeit der Vernunfttätigkeit im Urteil besteht darin, dass sie sich schon nicht mehr mit dem

1) Arnim II, 29 no. 90.

Realen, sondern mit der Abschattung desselben, dem *λεκτόν* beschäftigt. Es bezeugt dies Sextus (VII 154): „*ἡ συγκατάθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται, ἀλλὰ πρὸς λόγον· τῶν γὰρ ἀξιωμάτων εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις.*“

Diese Stelle wird auch nicht durch andere Stellen, an denen es heisst: „*ὁ περὶ συγκαταθέσεως λόγος οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται.*“ [1] unwirksam gemacht; denn die Stoiker kannten ja auch *λογικαὶ φαντασίαι*, zu denen die *ἐννοήματα* und *λεκτά* gehören.

Wenn wir nach dieser Zusammenstellung der stoischen Ansichten über das Urteil Senekas Standpunkt betrachten, so suchen wir zunächst vergeblich nach einer Definition und Einteilung des Urteils. Trotzdem unterscheidet er wohl zwischen dem blossen Meinen, dem festen Wissen und dem Urteilsakte.

Das blosse Meinen ist Sache des Toren. Leider huldigen, meint Seneka, die meisten Menschen dieser Torheit: „Eiligst treten wir dem Wahne bei, wir prüfen und untersuchen nicht, was uns in Furcht bringt, sondern zittern und wenden den Rücken, gleichwie diejenigen, welche eine durch das Fortlaufen einer Viehherde erregte Staubwolke aus dem Feldlager treibt, oder die irgend ein Märchen, ohne Gewährsmann ausgesprengt, in Schrecken setzt.“ [2]

„Durch alberne Dinge und solche, hinter denen nichts ist, lassen wir uns verwirren. Den Stier bringt die rote Farbe in Hitze, gegen einen Schatten erhebt sich die Viper, Bären und Löwen reizt ein weisses Tuch. Alles, was von Natur reissend und wild ist, gerät durch nichtige Dinge in Verwirrung. Geradeso geht es bei unruhigen und unverständigen Gemütern.“ [3] Dass solche Gemüter wiederholt fallen und aufgerichtet werden und zwischen Aufgegebenem und Begehrtem abwechselnd hin- und herschwanken, darf uns nicht wundern; die Ursache dieses beständigen Schwankens ist die innere Unklarheit derjenigen, die sich der öffentlichen Meinung überlassen. [4]

Das Gegenteil des gedankenlosen Meinens ist das feste, unerschütterliche Urteil, das Wissen, das mit der Tugend identisch ist. Dies stellt Seneka als das Ziel der Bildung hin.

---

1) D. L. 49. Arnim II, p. 20 no. 52. 2) ep. 13, 8 ff. 3) de ira III 30, 1 f. 4) ep. 95, 57 ff.

„Eine Seele, die das Wahre im Auge hat, die weiss, was zu fliehen und zu erstreben ist, die den Wert der Dinge nicht nach dem Wahne, sondern nach dem Wesen bestimmt, ... — eine solche Seele ist die Tugend"; [1] einer solchen Seele erst, welche die Gesetze des ganzen Lebens erfasst und untersucht hat, was über jede Sache zu urteilen sei und die Dinge auf ihren wahren Wert zurückgeführt hat, wird wahre Ruhe zu teil, da sie ein unwandelbares (*ἀμετάπτωτος*) und sicheres (*βέβαιος, ἀσφαλής*) Urteil erlangt hat.

Was schliesslich den Urteilsakt angeht, so zeigt sich, dass Seneka über die stoischen Ansichten nicht hinausgeht; ja Stein [2] behauptet geradezu: „Seneka steht voll und ganz auf dem Boden des Nominalismus."

Zunächst zeigt uns Seneka die Aufgabe der Vernunft im Urteil: „Jede Vorstellung wird vom Urteil geprüft." [3] Das Urteil hat den Trieb zu bestätigen, der durch die Vorstellung irgend einer Sache hervorgerufen worden ist. [4] Wie die Stoiker das Urteil *συγκατάθεσις* nannten, so hier Seneka „adsensus".

Ist der Trieb, der durch die Vorstellung in der Seele erregt wird, nicht naturgemäss, so ist die Seele nicht in der gehörigen Verfassung (*οὐ κατὰ φύσιν*); es entsteht nicht ein gesundes Urteil (*κρίσις*), sondern ein krankhaftes (*πάθος*). Entspricht aber die Vorstellung genau der Wirklichkeit, so erzwingt sie sich die Zustimmung in der recht beschaffenen Seele; „alles, was der Natur entspricht, zeigt sich offen und auf der Stelle, ebenso wie dasjenige, was vollkommen ist." [5]

Hiemit hält Seneka „unbeirrt durch die Kritik der Akademiker daran fest, dass es solche Vorstellungen gebe, die ihre Naturwahrheit von selbst bezeugen" (*φαντασίαι καταληπτικαί*). [6]

Neben diesem nötigenden Momente der Phantasie kennt Seneka auch das *ἑκούσιον*. Ep. 84, 6 vergleicht er die Entstehung des Wissens mit Speisen, die aus ihrem früheren Zustande in einen neuen, in Blut und Kräfte, übergehen. Damit weist er zunächst auf das *ἑκούσιον* hin; denn gleichwie wir die Natur in unserem Körper wirken sehen, auch ohne unser Zutun, so wird auch die Geistesnahrung verdaut, so dass sie aus dem

1) ep. 66, 6. 2) II. p. 367. 3) ep. 113, 18. 4) ebend. 5) ep. 124 7. 6) Vergleiche Schmekel, Philosophie der mittl. Stoa. p. 347.

Gedächtnis in den Geist übergeht. Allein jetzt kommt erst die spezifisch menschliche Tätigkeit, das scheidene und klärende Urteil, zur rechten Geltung. Wir müssen ihm mit fester Überzeugung beistimmen (*συγκατατίθεσθαι*, adsentiri) und es uns aneignen, so dass aus dem Vielen ein Ganzes wird. Mit der Zustimmung also lässt Seneka die Begriffsbildung vollzogen sein und steht somit ganz auf stoischem Boden. Von den Stoikern sagt nämlich Sextus (adv. mathem. VIII 397) [1]: „Es ist die *κατάληψις* die Zustimmung zu einer *φαντασία καταληπτική*; mit dieser Zustimmung hat es eine doppelte Bewandtnis, indem sie teils etwas Unfreiwilliges hat, teils Freiwilliges und auf unserm Urteil Beruhendes." Die Begriffsbildung ist demnach die Zustimmung zu einer kataleptischen Phantasie.

Noch deutlicher gibt uns Seneka seine Auffassung von der Begriffsbildung zu verstehen, wenn er (ep. 113, 18) sagt: „Was adsensio ist, will ich sagen: Ich muss spazieren gehen; dann erst gehe ich spazieren, wenn ich mir dies gesagt und diese meine Meinung gebilligt habe." Diese Anschauung von dem Wesen der *συγκατάθεσις* und damit der Begriffsbildung stimmt genau mit Sextus (VII 154) überein, wo es heisst: „*Ἡ συγκατάθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται, ἀλλὰ πρὸς λόγον, τῶν γὰρ ἀξιωμάτων εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις.*"

Der Mensch gibt demnach nicht der realen Phantasie, sondern der geistigen Abschattung derselben, dem *λεκτόν* (entweder laut oder in Gedanken gesprochen [2]) seine Zustimmung und damit ist die Begriffsbildung vollzogen: „Die sinnliche Wahrnehmung als solche gewährt noch kein Wissen, sondern dies entsteht erst, wenn zu der Wahrnehmung die Tätigkeit des Verstandes hinzukommt, in der sich die Seele nicht bloss passiv (*ἄκουσα*) der äusseren Einwirkung hingibt, sondern aus Anlass derselben ihre Vorstellungen (*ἀξιώματα, λογικαι φαντασίαι*) selbst erzeugt." [3]

Wenn Seneka auf Grund des nun gewonnenen Seeleninhaltes die eigentliche Tätigkeit der Seele erst beginnen lässt:

1) *Ἔστι μὲν οὖν ἡ κατάληψις καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις ἥ τις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα, καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον*". (Arnim II, 30 no. 91.)
2) Bonhöffer, E. u. die Stoa p. 176. 3) Vergl. Zeller, III p. 97.

„Sie (die Seele) begnügt sich nicht mit dem Offenbaren, der grössere und schönere Teil der Vernunft hat es mit dem Dunklen zu tun“ [1]; „vom Körperlichen wendet sie sich zum Unkörperlichen, prüft die Wahrheit und ihre Beweise“ [2] und bedarf es bei dieser Geistestätigkeit um zum Wahren zu gelangen der Beweise auf Grund der philosophischen Lehrsätze, [3] so gilt auch von ihm, was Zeller von den Stoikern sagt, dass im Denken unter der Bestimmung der Allgemeinheit gesetzt ist, was sich der Wahrnehmung nur im einzelnen darstellt; [4] zugleich aber zeigt sich auch bei Seneka jene widerspruchsvolle Unklarheit, dass die Wirklichkeit nur im Einzelnen und die Wahrheit nur im Allgemeinen liegen soll. Denn ist das Gedachte nichts Wirkliches, so lässt sich um so weniger begreifen, wie dem Denken dieses Unwirklichen grössere Klarheit zukommen soll als der Wahrnehmung des Körperlichen. [5]

4. Die allgemeinen Begriffe.

Der Grundsatz des Sensualismus: Nihil in intellectu, quod non antea in sensibus, hatte wie bei den Stoikern, so auch bei Seneka, wie im Vorigen zu zeigen versucht wurde, seine Geltung. Nach dem Zeugnis des Sextus lautete das stoische Dogma: „*Πᾶσα νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως.*“ Trotzdem leugneten die Stoiker nicht, dass die Seele für gewisse Begriffe eine natürliche Anlage besitze. Die ethischen Begriffe, wie die des Guten, Geziemenden, Gerechten, sagten sie, lassen sich von Natur aus denken, „*φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι.*“ [6]

Diese vor aller Erfahrung in der Seele vorhandenen dunklen Erkenntnisse nannten sie „*προλήψεις.*“

Obschon nun die Stoiker eine gewisse Erkenntnis des Ethischen in der Seele, auch abgesehen von aller Erfahrung lehrten, so waren sie dennoch weit entfernt davon von angeborenen Ideen zu reden; vielmehr ist ihnen diese Erkenntnis nur in ihren Keimen vorhanden, sie ist primitiv und kann sich erst im Laufe der Jahre entwickeln: „*Ὁ δὲ λόγος . . . ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα.*“ [7]

1) ep. 95, 61. 2) ep. 90, 29. 3) ep. 95, 61 f. 4) III p. 80. 5) Zeller III p. 78—80. 6) Diocles M. apud D. L. VII 52. (Arnim II, 29, no. 87.) 7) Aët. Plac. IV, 11. (Arnim II, 28 no. 83.)

Sind diese stoischen Andeutungen hinsichtlich der Lehre einer apriorischen Erkenntnis nur dunkel, so ist es um so erfreulicher, dass wir bei dem Spätling Seneka über diese Frage wünschenswerten Aufschluss finden.

Klarer als die Stoiker vor ihm spricht er von der Existenz, dem Wesen und der Bedeutung einer derartigen Ausstattung der menschlichen Seele.

Zunächst kennt er eine gewisse Anlage der Seele mit Leichtigkeit ethische Begriffe zu bilden. Er deutet sie zunächst dunkel an, wenn er sagt: „Die Natur verlieh dir jene Güter, die dich, wenn du sie nicht vernachlässigst, zur Gleichheit mit Gott erheben werden.“ [1] Die Seele hat nämlich, gleichwie die Wolle gewisse Farben, die sie gleich aufs erstemal annimmt, während sie andere nicht anders einsaugt, als mehrmals darin eingeweicht und gesotten, für einige Lehren eine besondere Befähigung. [2] Ebenfalls ist es Zeichen einer sittlichen Voranlage in der menschlichen Seele, wenn gewisse Sittensprüche, auch ohne bewiesen zu werden, uns mächtig erregen, wie z. B.: „Nichts allzusehr! Der Geizhals wird durch keinen Gewinn gesättigt; vom anderen magst du erwarten, was du dem Nächsten getan.“ „Solches hörend“, meint Seneka, „fühlen wir gleichsam einen Schlag und keiner darf zweifeln oder fragen, warum? Eine solche Anziehungskraft hat die Wahrheit auch ohne Beweise. Die Ehrfurcht und der Glaube an das Wahre bändigen die Gemüter,“ [3] es gibt gewisse Sprüche, die keines Sachwalters bedürfen, sie berühren die Affekte selbst und indem die Natur ihre Macht erweist nützen sie; [4] selbst im Lasterhaften ist diese Anlage nicht gänzlich erloschen, sondern nur verdunkelt und unterdrückt, auch so sucht sie sich wieder zu erheben und kämpft gegen das Verkehrte an; hat sie aber Schutz gefunden und wird sie durch Vorschriften unterstützt, so erstarkt sie, freilich, wenn sie noch keine langwierige Pest angesteckt und ertötet hat; dann wird sie durch keine Philosophie mehr hergestellt werden können. Die Existenz einer gewissen Voranlage in der menschlichen Seele geht auch daraus hervor, „dass wir im allgemeinen gewisse Vergnügungen verwerfen, obschon uns

1) ep. 31, 9. 2) ep. 71, 31. 3) ep. 74, 43. 4) ep. 94, 28.

ein jedes einladet, ein jedes ergötzt; ferner uns oft mit Willen dem Schmerz unterziehen, obschon ein jeder den Sinnen weh tut. Ja, wir tadeln jene, denen das Vergnügen allzusehr gefällt, und die vor dem Tode die grösste Furcht haben; ferner die dem Gaumen und der Wollust Ergebenen, ja, wir verachten die, welche aus Furcht vor Schmerz nie etwas Männliches wagen.“ [1] Ist es, wie Seneka hier sagt, die Vernunft, die das Leben, die Tugend, das Sittlichgute beurteilt, so ist sie dies nur auf Grund einer sittlichen Beanlagung (*πρόληψις*).

Wie für die ethischen Begriffe, so kennt Seneka auch für den Glauben an das Dasein Gottes eine besondere Ausstattung der menschlichen Seele. „Wir pflegen“, sagt er, „auf die Meinung (praesumptio *πρόληψις*) aller Menschen viel zu geben und es ist bei uns ein Zeugnis der Wahrheit, wenn alle etwas glauben; wie wir das Dasein der Götter unter anderem daraus schliessen, dass die Vorstellung von Göttern allen Menschen eingepflanzt (insita) ist, und dass nirgends ein Volk so ausserhalb der Gesetze und Sitten weggeworfen ist, dass es nicht an irgendwelche Götter glaubte.“ [2]

Zugleich mit der Existenz einer derartigen Anlage des Menschen deutet Seneka uns auch das Wesen derselben an, wenn er von Keimen, von Samen der Tugend spricht. Damit bezeichnet er diese sittliche Ausstattung des Menschen zwar als etwas Primitives, aber doch auch als etwas Organisches, das durch eigene Kraft, falls nichts seiner Entwicklung entgensteht, nach seiner Ausgestaltung strebt. „Die Seele“, sagt er, „trägt den Samen zu allem Sittlichguten in sich, der durch Ermahnung geweckt wird, nicht anders als der Funke, von einem leichten Hauch unterstützt, sein Feuer entwickelt. Die Tugend richtet sich auf, sowie sie berührt und angeregt wird.“ [3] „Es ist leicht, heisst es an einer anderen Stelle, „den Zuhörer zu der Begierde nach dem Guten anzuregen; denn allen hat die Natur die Grundlage und die Keime der Tugenden verliehen . . . . . Kommt eine Anregung hinzu, so werden jene Güter der Seele gleichsam gelöst, hervorgelockt. Siehst du nicht, wie einstimmig die Theater erdröhnen, so oft etwas gesagt wird, was wir allge-

1) ep. 124, 2. 2) ep. 117, 6. 3) ep. 94, 29 f.

mein anerkennen und durch unsere Übereinstimmung als wahr bezeugen?“ „Der Armut mangelt vieles, dem Geiz alles. Der Geizige meint's mit keinem gut, ganz schlecht mit sich. Bei diesen Worten klatscht der schmutzigste Geizhals und freut sich, dass seine Laster gescholten werden.“ [1] An einer anderen Stelle [2] antwortet er auf die Frage, wie die Kenntnis des Guten und Sittlichguten uns zugekommen sei: „Die Natur konnte uns das nicht lehren, sie hat uns Keime der Wissenschaft, nicht die Wissenschaft selbst verliehen“ Seneka geht sogar soweit von angeborenen (innatae ἔμφυτοι) Überzeugungen zu sprechen: „Die Kraft des Geistes wird durch Vorschriften genährt und wächst und fügt zu den angeborenen Überzeugungen neue hinzu.“ [3]

Jedoch auch diese Stelle, wie platonisch sie auch klingen mag, geht über die stoische Lehre nicht hinaus; denn nach Diogenes Laertius behaupteten die Stoiker: „Von Natur lasse sich eine Art von Gerechtigkeit (*δίκαιόν τι*) denken.“

Wenn Seneka im Vorausgehenden von dem Wesen der *πρόληψις* sprach, verfehlte er nicht zugleich zu betonen, dass erst eine Anregung, ein Anreiz hinzukommen müsse, um diese Anlage zu wecken und auszubilden. Um weiss und schwarz zu unterscheiden, bedarf es keiner Erinnerung,[4] „vieler Vorschriften bedarf die Seele, damit sie einsehe, was im Leben zu tun sei.“ „Die Natur gibt uns die Tugend nicht als Geschenk, nur das Vermögen dazu.“ [5] Um daher zur Tugend zu gelangen bedarf es positiver Arbeit. Rein passives Verhalten genügt noch nicht ebensowenig wie rein negative Arbeit: „Selbst nach Entfernung der Fehler müssen wir erlernen, was und wie wir etwas tun sollen.“ [6] „Der Tor, auch wenn er guten Willen hat, kennt den Augenblick des rechten Handelns nicht; er erstattet entweder weniger als er sollte oder zu unrechter Zeit und am unrechten Orte; was er erstatten soll, schüttet er aus und wirft es hin.“ [7] Dem Toren ist es eben nicht gelungen, die in ihm schlummernde Anlage zur vera ratio simplexque zu erziehen; daher nützt es ihm auch nichts, wenn er allenfalls einige Triebe unterdrückt und die Begierden in seiner Gewalt hat;

1) ep. 108, 8 f. 2) ep. 120, 4. 3) ep. 94, 30. 4) ep. 94, 19. 5) ep. 90, 1. 6) ep. 94, 23. 7) ep. 81, 8.

er wird doch beim Handeln die rechte Zeit verkennen und nicht wissen, wann, wo und wie etwas geschehen muss.[1]

Ganz anders verhält es sich hier wiederum mit dem Weisen. Er hat sich von der Wissenschaft des Göttlichen und Menschlichen nicht nur benetzen lassen, er hat sie ganz in sich aufgenommen, sich ganz von ihr durchdringen lassen;[2] dadurch ist er zur *ἐπισιήμη ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου* gelangt, so dass es allem Blendwerk der skeptischen Dialektik nimmermehr gelingen wird, ihn wankend zu machen. „Nur der unterrichteten, belehrten und durch unablässige Übung zum Höchsten gelangten Seele wird die Tugend zu teil."[3]

Damit deutet Seneka an, dass neben der theoretischen Ausbildung der ratio durch Philosophie auch die praktische einhergehen muss, indem man die so ausgebildete *πρόληψις* an die Wirklichkeit anlegt und dadurch den vollkommenen Begriff des Schönen, Guten, Geziemenden und Wahren erhält.

Hieraus erklärt sich auch jene Auffassung Senekas, nach der es scheint, als stamme die Erkenntnis derartiger Begriffe aus der Erfahrung: „Die Erkenntnis des Guten und Sittlichguten scheint uns die Beobachtung und Vergleichung oft eingetretener Fälle hervorgerufen zu haben. Die Unsrigen urteilen: Das Gute und Sittlichgute sei durch Analogie erkannt worden . . . Wir kannten z. B. die Gesundheit des Körpers: demgemäss dachten wir, es gebe auch eine der Seele. Wir kannten die Kräfte des Körpers: daraus schlossen wir, es gebe auch eine Stärke der Seele. Einige wohltätige, menschenfreundliche, einige tapfere Handlungen hatten uns in Erstaunen versetzt: Diese fingen wir an als vollkommen zu bewundern. Diese und ähnliche Taten zeigten uns ein Bild der Tugend."[4]

Kommt nach dieser Darstellung allerdings der vollkommene Begriff des Sittlichguten weniger durch denkende Entwicklung der *πρόληψις* als durch empirische Beobachtung zustande, so ist doch auch in diesem Falle das Vorhandensein der *πρόληψις* vorausgesetzt. „Mag nun von hier mehr induktiv als deduktiv weitergebaut werden, im letzten Grunde ist es

1) ep. 89, 15. 3) ep. 110, 8. 3) ep. 90, 46. 4) 120, 4.

doch die Deduktion, durch welche der vollkommene Begriff des sittlich Guten erreicht wird.“ [1]

5. Das Kriterium der Wahrheit.

Im Gegensatze zu den Skeptikern behaupten die Stoiker: a) dass die Erkenntnis der Wahrheit möglich sei; b) dass es ein Kriterium der Wahrheit gebe. Dass erstere bezeugt uns Cicero: „Der Weise vermöge das Falsche vom Wahren zu unterscheiden und, was sich nicht begreifen lasse, von dem, was sich begreifen lasse.“ [2] Die Kriterien der Stoiker berichtet uns Diogenes Laertius: „*κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασι τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν . . . ὁ δὲ Χρύσιππος . . . . . κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν.*“ [3]

Als das Grundkriterium galt der ganzen Stoa die mit Überzeugung auftretende Phantasie (‚*φαντασία καταληπτική*‘); jedoch ist diese, wie Bonhöffer zeigt (p. 230), nur eine momentane, symptomatische Erscheinung in der Seele.

Sie hat zwar eine unmittelbare Überzeugungskraft, diese stammt aber aus den beiden substantiellen Kriterien; der *αἴσθησις* oder der *διάνοια*. Wenn nun die *πρόληψις* erst dann als Kriterium Bedeutung gewinnt, wenn sie von der Vernunft vermittelst theoretischer und praktischer Übung ausgebildet wird und auch die *αἴσθησις* nie zu einer *φαντασία καταληπτική* führt, wenn nicht die Vernunft sich *κατὰ φύσιν* verhält, so ergibt sich für die Stoiker die rechte Vernunft (*ὀρθὸς λόγος*) als das eigentliche Kriterium der Wahrheit.

Bei Seneka, als bei einem späten Stoiker, mussten sich die Folgen der Skepsis in erhöhtem Masse zeigen. Das natürliche Ergebnis der Skepsis war jenes Vertrauen auf das im Menschen gegebene Bewusstsein. Seneka bekennt sich zwar zum Dogma der Stoa, dass es ein gewisses Merkmal der Wahrheit gebe; er sagt: „Klar ist, was mit dem Sinn, dem Gedächtnis aufgefasst wird“ [4] und „was der Natur gemäss ist, zeigt

1) vergl. Bonhöffer, Ep. und die Stoa p. 217. 2) Cic. Ac. Pr. II 67 „posse enim eum falsa a veris, et quae non possint percipi, ab iis, quae possint, distinguere.“ (Arnim II, 34 no. 110.) 3) D. L., VII. 54. (Arnim II, 33 no. 105.) 4) ep. 95, 61.

sich offen und plötzlich, sowie, was vollkommen ist“;[1] allein er betont auch sehr die Unzulänglichkeit und Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung; selbst Offenbarem dürfe man nicht zustimmen, denn manches Falsche gewähre den Schein des Wahren. Deshalb sagt Seneka: „Den Augen traue ich nicht, was den Menschen betrifft. Ich habe ein besseres und zuversichtlicheres Licht, worin ich das Wahre vom Falschen unterscheide. Des Geistes Wert findet der Geist auf.“[2] Ebenso spricht er ep. 66, 31 der Vernunft die Irrtumslosigkeit zu: „Was die wahre Vernunft empfiehlt, ist gediegen, ewig, kräftigt den Geist und erhebt ihn zu einer Höhe, in der er stets verbleiben wird . . . nur die Vernunft ist unveränderlich und fest in ihrem Urteil, denn sie dient nicht den Sinnen, sondern gebietet ihnen“; und ep. 74, 16 „das höchste Gut wird wertlos, wenn es von unserm edelsten Teile, unserm Geiste, auf den schlechtesten, die Sinne, übertragen wird.“

Obschon nun Seneka den Sinnen gegenüber die Souveränität des Geistes, als der eigentlichen Norm der Wahrheit, hervorhebt, so findet er doch den sichersten Massstab der Wahrheit im Naturgesetze. „Die Natur muss man zur Führerin haben, auf sie richtet die Vernunft ihr Augenmerk und nimmt sie zur Ratgeberin“;[3] „so richtet . . . auch die allumfassende Gottheit zwar nach aussen ihre Tätigkeit, aber dennoch kehrt sie durchaus überall in sich selbst zurück. Dasselbe soll unser Geist tun; er soll den Sinneseindrücken folgend durch dieselben sich auf die Aussenwelt richten; auf diese Weise wird jene irrtumsfreie Vernunftansicht hervorgehen, die keinen Widerspruch zulässt und durch keine Meinungen und Begriffe und eigenliebige Ansichten aus dem Geleise gebracht wird.“[4] Nicht anders als die Stoiker lehrt hier Seneka, dass die *ἐπιστήμη ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου* aus der naturgemässen Wahrnehmung hervorgeht, zu deren richtigem Vorgang der *ὀρθὸς λόγος*, die vera ratio simplexque der Hauptfaktor ist. „Hat die Seele diese rechte Richtung genommen, so schlägt sie nie um; sie ist sich selbst nie zuwider und macht nie etwas anderes, weil sie stets dem Besten nachgeht.“[5]

1) ep. 124, 7. 2) de v. b. II 2. 3) de v. b. VIII 1. 4) de v. b. VIII 4. 5) de v. b. VII 4.

Die unmittelbare Folge aus einer solchen ununterbrochen fortgesetzten Handlungsweise ist der rectus habitus animi, der der Seele jene Gemütsruhe verbürgt, die niemandem zu teil wird, ausser jenen, die ein unwandelbares Urteil gewonnen haben.[1]

Trotzdem Seneka die Erkenntnis der Wahrheit, wie wir sehen, mehr ins Innere des Geistes verlegt, gilt doch von ihm, was Schmekel[2] sagt: Das Kriterium, an dem die Vorstellung auf ihre Wahrheit geprüft wird, ist die wahre Vorstellung (*φ. κ.*). Dagegen ist dasjenige, was diese Wahrheit vermittelt, die vera ratio, der *ὀρθὸς λόγος*; denn nur der Geist, der dem Weltall sehr ähnlich[3] und den Göttern verwandt (dis cognatus) ist, kann fähig sein die Natur des Alls zu erkennen.

Zweites Kapitel.

Der Wille.

Über die Berechtigung bei einem Stoiker wie Seneka neben der Erkenntnistheorie auch selbständig über den Willen und das Gefühl zu handeln, wurde bereits oben das Nötige gesagt. Sowohl die Stoiker als auch Seneka selbst bieten uns dazu eine Handhabe.

Nach den Stoikern fallen Wille und Gefühl, soweit sie diese Seelenfunktionen neben der Vernunft selbständig anerkennen mussten, unter die praktischen Urteile, die *πάθη*. Als solche kannten sie vier: *ἐπιθυμία, φόβος· ἡδονή, λύπη*, wovon die beiden ersten dem Begehrungs-, die letzten zwei dem Gefühlsvermögen angehören.

Wir müssen demnach über die Vernunft und das Begehrungs- und Gefühlsvermögen der Seele handeln.

---

1) ep. 95, 57. 2) vergl. Philos. der mittleren Stoa p. 337 ff. 3) ep. 104, 23 „mundo simillimus“.

1. Die Vernunft und das Begehrungsvermögen der Seele.

Jede Vorstellung ist nach stoischer Lehre mit einem Triebe verbunden. Ist die Vorstellung die eines Gutes, so fühlt sich die Vernunft angetrieben, ist sie die eines Übels, abgestossen. Daher nannten sie die ὁρμή eine φορὰ διανοίας ἐπί τι ἢ ἀπό τον.

Ist dieser Seelendrang wie beim Weisen durch die Vernunft geregelt, so kommt es zu einer gesunden κρίσις, wenn nicht, wie beim Toren, zum krankhaften πάθος.

Seneka kennt wie die Stoiker kein von der Vernunft losgelöstes Vermögen des Wollens: „Leidenschaften (πάθη) und Vernunft (κρίσεις) sind nur veränderte Stimmungen der Seele zum Schlimmern oder zum Bessern.“[1]

Wohl aber kennt Seneka ein Begehrungsvermögen der Seele; es ist dies jener der Seele innewohnende Drang, jener Trieb, den die Vorstellung irgend einer Sache hervorruft.[2] Diesen Trieb findet er als Selbsterhaltungstrieb schon auf der Stufe der φύσις: „Alle sind auf Erhaltung des Zustandes bedacht, in dem sie sich befinden . . . das Tier ist auf die Erhaltung seiner selbst angewiesen.“[3] Diese Sorge für ihre Selbsterhaltung findet sich in wunderbarer Weise bei den Tieren, sie wohnt allen in und wird ihnen nicht eingeimpft, sondern angeboren.[4] „So erkennt auch jeder von uns, dass es etwas gebe, was seine Triebe in Bewegung setzt, was aber dieses sei, ist ihm unbekannt. Auch dass ein Streben in ihm sei, weiss er, was es aber sei und woher, weiss er nicht.“[5]

Auch beim Menschen betätigt sich dieser Trieb zunächst als Selbsterhaltungstrieb: „Ich gestehe, dass uns eine Liebe zum Körper angeboren ist, ich gestehe, dass wir mit Recht Vorsorge für ihn treffen, ich leugne nicht, dass wir nachsichtig gegen ihn sein müssen, dass wir ihm aber sklavisch dienen sollen, leugne ich.[6]

Es ist vielmehr sittliche Pflicht eines jeden, mit dem Erwachen der Vernunft diesen physischen Trieb unter die Herr-

---

1) de ira I 18, 3. 2) ep. 113, 18. 3) ep. 121, 15 ff. 4) ebend. 5) ep. 121, 13. 6) ep. 14, 1.

schaft der Vernunft zu bringen, damit der Drang des Geistes zur guten Gesinnung geführt wird.[1]

Seneka sieht nun zwar, dass die wenigsten Menschen zu dieser Gesinnung gelangen, trotzdem betont er die Möglichkeit derselben und sieht in ihr die Freiheit des Menschen.

Zunächst gibt er die Ursache der Unordnung des Begehrungsvermögens an: „Niemand setzt sich vor, was er will, oder, wenn er es sich vorgestellt hat, verharrt er nicht dabei, sondern springt zu etwas anderem über und ändert nicht nur seinen Entschluss, sondern kommt von ihm zurück und verfällt wieder in das, was er aufgegeben und verdammt hat.“[2] Eine grössere Aufgabe ist es darum, Vorsätze zu bewahren als sich das Edle vorzusetzen, man muss ausharren und durch unablässiges Streben die Kraft vermehren, damit zum guten Sinn werde, was jetzt noch guter Wille ist.

Allein ist es möglich zu diesem glücklichen Seelenzustande zu gelangen?

Seneka versichert das aufs entschiedenste: „Alles, was dich gut machen kann, ist in dir. Was aber bedarfst du um gut zu sein? Das Wollen“.[3] „Falsch ist, was man gewöhnlich sagt: Ich konnte nicht anders. Was dann, wenn ich nicht gewollt hätte? Es war unumgänglich notwendig.“[4]

Behauptet demnach Seneka, dass sich die Seele allen innern und äusseren Einflüssen gegenüber indifferent verhalten könne, so sieht er zugleich in dieser Oberherrlichkeit der Seele das Glück des Menschen. „Glücklich ist, wer diesen Drang auf das Bessere richtete; er wird sich der Gewalt und der Botmässigkeit des Schicksals entziehen, das Glück mässigen, das Unglück vermindern und auf das, was andere bewundern zu müssen glauben, geringschätzig herabblicken.“[5]

Es lässt sich jedoch hier die Frage nicht unterdrücken, inwieweit von einer Willensfreiheit überhaupt die Rede sein kann, wenn das Fatum, dem die Stoiker das Wort reden, von vornherein alles bestimmt und geregelt hat, so dass es nicht anders eintreffen kann, als es eintrifft.

---

1) ep. 16, 6. 2) ep. 20, 4. 3) ep. 80 4. 4) ep. 22, 4. 5) ep. 39, 3.

2. Das Fatum und die Willensfreiheit.

Die ganze Ethik der Stoa suchte nach einer Vereinbarung zwischen der Lehre von der Bedingtheit des Menschen durch das Schicksal und Umgebung einerseits und der innern Selbständigkeit und Freiheit des vernünftigen Willens andrerseits. Schon Chrysipp hatte sich, wie Gellius[1] erzählt, abgemüht eine Vereinbarung zwischen Notwendigkeit und Willensfreiheit zu finden. Er stellte sich nach Hippolyt[2] das Wesen der Freiheit unter einem Bilde vor: „Gleichwie ein an einen Wagen gespannter Hund, wenn er folgen will, sowohl gezogen wird als auch folgt und so frei handelt trotz der Notwendigkeit; wenn er aber nicht folgen will, einfach dazu genötigt wird, geradeso verhalte es sich auch bei den Menschen. Auch wenn sie nicht folgen wollten, würden sie einfach genötigt, dem Schicksal zu folgen."

In dem freudigen Beifall zum Schicksalszuge fanden also die Stoiker das Wesen der Willensfreiheit.

Seneka betont zunächst kräftig die Unerbittlichkeit des Fatums: „Ein Geschick leitet uns, bei unserm Eintritt in die Welt hat die erste Stunde entschieden, wieviel einem jeden zugeteilt sein soll. Eine Ursache steht unter dem Einflusse der andern und die Angelegenheiten des Einzelnen und des Ganzen hängen in langer Folgenreihe zusammen. Darum mutig alles getragen, weil alles nicht, wie wir wähnen, zufällig eintritt, sondern sich folgt! Deine Freuden, deine Tränen sind dir längst bestimmt . . . Mag die Natur unsere Körper, ihr Eigentum, gebrauchen, wie sie will; wir, freudig und mutig, wollen denken, was wir verlieren, war nicht von dem Unsrigen. Was hat ein tugendhafter Mann zu tun? Sich dem Schicksal hinzugeben. Es ist ein grosser Trost, indem man fortgerissen wird, das Schicksal aller Wesen zu teilen . . . Selbst die Götter sind an diese Notwendigkeit gebunden. Eine unabänderliche Bahn gehen die Angelegenheiten, wie der Menschen, so der Götter. Jener Gründer und Regierer des Alls selbst hat

---

1) Arnim II, 284 no. 977: „Chrysippus aestuans laboransque quonam <pacto> explicet et fato omnia fieri" (N. A.). 2. Arnim II, 284.

die Geschicke zwar bestimmt, aber er folgt ihnen; ewig gehorcht er, ein einzigmal hat er befohlen.“ [1]

Seneka erkennt hiermit die Unerbittlichkeit des Fatums an; allein nur dem Körper gilt seine ganze Strenge; dem Geiste weist er in dieser Hinsicht auch sonst eine Ausnahmsstellung an: Der Geist ist mächtiger als jegliches Geschick und stellt den Körper dem Schicksal entgegen.[2] „Der innere Teil kann dem Menschen nicht genommen werden, was von diesem kommt, ist frei.“ [3] „Der Geist ist Herr über jede Sache und unterwirft sich keiner.“ [4]

Der Geist vermag sich also gegen die Notwendigkeit zu erheben. Allein, wenn selbst Gott die Materie nicht ändern kann und machtlos den Ereignissen folgt, so kann es für den Menschen nichts Besseres geben, als seine Vernunft so zu erziehen, dass sie freiwillig, ja freudig, dem Schicksalszuge folgt. Dasjenige, was durch das Fatum bestimmt ist, muss kommen und wird auf jede Weise erfüllt. Insoweit ist der Mensch frei, dass er seine Vernunft erzieht, dem Fatum Beifall zu spenden. Dadurch steht er über dem Schicksal.

Wie der Weise seine Vernunft erzogen hat, dass sie nur naturwahr sich aufdrängenden Vorstellungen ihre Zustimmung gibt, so fügt auch sein Wille sich gern in die von der Notwendigkeit herbeigeführte Lage. Er nimmt mutig alles auf sich, was uns die Notwendigkeit der Weltordnung gebietet; [5] „er ist, wie man notwendig zugestehen muss, voll Ehrfurcht gegen die Götter. Daher wird er, was ihm auch immer begegnen mag, mit Gleichmut ertragen; denn er weiss, dass es ihm nach demselben göttlichen Gesetze begegnet ist, nach welchem das Weltall seinen Gang geht.“ [6] Ein solcher Mann tut nichts wider seinen Willen, folgt Gott freudig, verachtet das, was ein Joch auflegt, bändigt wie Phidias den Stoff, die Übel. Ein solcher Mann „ist zum glückseligen Leben gelangt, das in ungestörtem Lauf dahinfliesst und ganz von seinem eigenen Willen abhängt.“ Ein solcher Mann flucht nicht dem Schicksal, nimmt niemals das ihm Zustossende mit Unmut auf,

2) de prov. V.; cf. Haase III p. 518. 2) ad Helv. 8, 4 f. ep. 92, 2; 65, 21. 3) de ben. III 20. 4) ep. 104, 24. 5) ep. 94, 7. 6) ep. 76, 23.

sondern erträgt es wie etwas Aufgegebenes. Ist die Aufgabe auch schwierig und hart; er widmet ihr seine ganz Mühe.“[1]

Die wahre Willensfreiheit besteht also nach Seneka in der Erkenntnis, das von der Notwendigkeit Gebotene könne kein Übel sein und in der Zustimmung zu dieser Erkenntnis.

Drittes Kapitel.

Das Gefühl.

Wir sahen schon eben, dass es in der Psychologie Senekas geboten erscheint auch von dem Gefühl und zwar gesondert vom Erkennen und Willen zu reden. Wir führen uns deshalb vor:

Die Vernunft und das Gefühlsvermögen der Seele.

Für das Gefühl sowohl wie für die Leidenschaften hatten die Stoiker denselben Namen „*πάθος*“. *πάθος* ist ihnen „*πλεονάζουσα ὁρμὴ ἢ ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα· ἢ ὁρμὴ ἐκφερομένη καὶ ἀπειθὴς λόγῳ.*“[2] Da sie alles auf die Vernunfttätigkeit zurückführten, so kannten sie eigentlich keine Gefühle in unserm Sinne. Denn unter Gefühlen verstehen wir ein unfreiwilliges, leidentliches Affiziertwerden durch die Vorgänge der Innen- und Aussenwelt. In der alleinigen Berechtigung der Vernunft liegt von selbst schon die Verwerflichkeit aller Affekte eingeschlossen.

Das behaupteten denn auch folgerichtig die Stoiker, wie uns Seneka selbst berichtet: „Oft ist gefragt worden, ob es besser sei, mässige Affekte zu haben oder gar keine: Die Unsrigen treiben sie aus, die Peripatetiker mässigen sie.“[3]

Da die Stoiker selbst Lust- und Schmerzgefühle als Willensregungen auffassten, so leugneten sie die Abhängigkeit des menschlichen Seelenlebens von den Vorgängen der Aussenwelt sowie die Notwendigkeit innerer Störungen.[4]

Hinsichtlich der Lehre von den Leidenschaften steht Seneka zunächst ganz auf stoischem Boden. Kein Affekt

---

1) ep. 120, 12. 2) Arnim III. B. 3) ep. 116, 1. 4) Vergl. Bonhöffer, Ep. u. d. Stoa p. 263.

kommt zustande ohne Zustimmung der Vernunft: „Es ist kein Zweifel, dass der Zorn durch die vor den Sinn tretende Wahrnehmung des Unrechts erregt wird; aber ob er sogleich auf diese Wahrnehmung selbst hin folge und ohne Zutun der Seele ausbreche oder ob er mit ihrer Zustimmung erregt werde, das ist's, was wir wissen wollen. Wir nehmen an, er unternehme nichts durch sich selbst, sondern erst, wenn die Seele ihre Zustimmung gebe . . . Hat man etwas wahrgenommen, Unwillen darüber empfunden, es als strafwürdig erkannt und greift zur Rache, so kann das nicht geschehen, wenn die Seele bei jenen Einwirkungen nicht mittätig ist.“ [1] „Leidenschaft besteht nicht darin, dass durch die vor den Sinn tretende Erscheinung auf uns eingewirkt wird, sondern dass wir uns dieser überlassen und diesem unwillkürlichen Eindrucke folgen.“ [2]

„Hat jemand sich für beleidigt gehalten und sich rächen wollen, ist er aber, da irgend ein Umstand ihn anders stimmte, sogleich ruhig geworden: so nenne ich das nicht Zorn, sondern eine Aufregung des Gemütes, die der Vernunft gehorcht. Das ist Zorn, was aus den Schranken der Vernunft hinausgeht und sie mit sich fortreisst; . . . jenes auf die Vorstellung folgende Auffahren, wodurch man die Vorstellung nicht nur aufnimmt, sondern ihr Recht gibt, das ist Zorn, ein gereizter Zustand der Seele, welche mit Willen und Entschluss zur Rache schreitet.“ [3]

„Diese Aufregung des Gemütes ist nicht mehr Herr über sich selbst, denn sie will nicht nur in dem Fall rächen, wenn es sein muss, sondern sie hat die Vernunft geradezu unterdrückt.“ [4]

Seneka erkennt also ebenso wie die Stoiker das Wesen der Leidenschaft in der unordentlichen Zustimmung zu einer gewaltsam sich aufdrängenden Vorstellung.

Deshalb hält er auch wie die Stoiker jede Art von Leidenschaft für verderblich: „Nur so lange ist die Vernunft selbst, welche die Zügel führen soll, mächtig, als sie sich von den Leidenschaften fern hält; hat sie sich einmal mit diesen vermischt und angesteckt, so kann sie dieselben nicht mehr einschränken, wenn sie solche zu entfernen schon imstande ge-

1) de ira II 1, 2 f. 2) de ira II 3, 1. 3) ebend. 4) de ira II 4, 1.

wesen wäre. Denn wenn die Seele einmal in Bewegung gesetzt ist und aus dem Gleichgewicht herausgeworfen, so ist sie von demselben Gegenstande abhängig, der auf sie einwirkt . . .;[1] am besten ist's daher, die erste Aufwallung des Zornes sogleich zurückzuweisen, ihm in seinem Keime zu widerstehen und sich darum zu bemühen, dass man nicht in Zorn gerate."[2] Was vom Zorne gilt, das gilt in gleicher Weise von allen andern Leidenschaften: „Sie sind verwerfliche, plötzliche und heftige Bewegungen des Gemütes, die häufig eintretend und vernachlässigt, eine Krankheit erzeugen, wie ein einziger Katarrh, der, noch nicht stehend geworden, einen Husten erzeugt, anhaltend und veraltet aber die Schwindsucht."[3]

Was also die Affekte angeht, so hält sich Seneka ganz im stoischen Fahrwasser. Alle Seelenerscheinungen werden auf die λογικὴ δύναμις zurückgeführt. „Leidenschaften und Vernunft sind nur veränderte Stimmungen der Seele zum Bessern oder Schlimmern.[4] So hält Seneka auch folgerichtig theoretisch wenigstens den Affekt der Barmherzigkeit für fehlerhaft: „Der Weise ist also nicht mitleidig, weil auch das nicht angeht ohne ein Leiden der Seele. Übrigens wird er alles, was die Mitleidigen zu tun pflegen, auch mit Freuden tun."[5] Es ist dies jene Freude (χαρά), die nur der Weise kennt, die aus dem Bewusstsein seiner Tugenden entspringt: „Freude kann nur einem Weisen zu teil werden; denn sie ist die Erhebung einer auf ihre eigentümlichen und wahren Güter vertrauenden Seele."[6]

Die Lust- und Schmerzgefühle der Toren sind Affekte und folgerichtig bezeichnet sie auch Seneka als solche und als verwerflich.

„Wenn sich auch der unweise Mensch aus einem noch so ehrenwerten Grunde freut, so nenne ich doch seine leidenschaftliche, sich sogleich wieder zum Entgegengesetzten hinneigende Stimmung eine durch die Vorstellung von einem falschen Gute erregte, ungezügelte und masslose Lust."[7] Was den Schmerz angeht, so ist Seneka sich ebenfalls theoretisch klar, dass es

---

1) de ira I 7, 3. 2) de ira I 8. 3) ep. 75, 12. 4) de ira I 8, 3. 5) de clem. II 6, i. 6) ep. 59, 2. 7) ep. 59, 4.

„das Beste ist überhaupt keinen Schmerz zu empfinden;“[1] in der Praxis jedoch nimmt er hier eine minder schroffe Haltung ein: er gestattet nicht nur die Tränen, sondern gewisse Verhältnisse vorausgesetzt befiehlt er sie sogar und gestattet selbst beim Weisen dem Schmerz einen gewissen Einlass. Beim Schmerze über den Tod eines Freundes kann man uns ein Hervorbrechen von Tränen verzeihen, wenn sie nur nicht zu reichlich fliessen, wenn wir selbst sie zurückdrängen. Unsere Augen sollen weder trocken bleiben beim Verlust eines Freundes, noch auch überströmen; wir sollen weinen, aber nicht heulen.[2]

Ebenso verlangt er, dass beim Begräbnis die Miene nicht starr bleibe. „Es ist Unmenschlichkeit, nicht Tugend, die Leichen der Seinigen mit denselben Augen zu betrachten wie sie (die Lebenden) selbst und bei der ersten gewaltsamen Trennung von Familiengliedern nicht erschüttert zu werden ... Wir wollen den Tränen zu fallen gestatten, aber nicht befehlen; es fliesse, so viel dass Gefühl auspresst, nicht so viel die Nachahmung verlangt.“[3]

Selbst der Weise fühlt den Schmerz; denn keine Tugend benimmt das Gefühl, aber er fürchtet ihn nicht; unbesiegt schaut er aus der Höhe auf seine Schmerzen herab, wie einer der seinem kranken Freunde Trost zuspricht.[4]

Selbst wenn einer sich schon hoch über das Schicksal erhoben hat, wird ihn ein Unglücksfall aufregen;[5] allein der Geist des Weisen wird durch diese Empfindungen sich nicht niederziehen lassen, sie werden ihn nicht zum Geständnis der Unterwürfigkeit bringen, so dass er Reue über sich selbst empfindet.[6] Der Weise ist zwar nicht aus der Zahl der Menschen herausgenommen und sind alle Schmerzen von ihm nicht entfernt wie von einem Felsen, welcher der Empfindung unzugänglich ist; vielmehr besteht er aus zwei Teilen: der eine ist vernunftlos, dieser wird gebissen, gebrannt, dieser empfindet Schmerz; der andere ist vernünftig, hat unerschütterliche Ansichten, ist unerschrocken und unbezwinglich.[7]

---

1) ep. 63, 1. 2) ep. 63, 1 f. 3) ep. 99, 15. 4) ep. 85, 29. 5) ep. 63, 1. 6) ep. 71, 29. 7) ep. 71, 27.

Durch diese Unterscheidungen zwischen Empfindungen des Körpers (sensus corporis) und Empfindungen der Seele (sensus animi) hat nun zwar Seneka eine breite Basis für die erfahrungsgemäss fern von der Vernunft sich abspielenden sinnlichen Gefühle gewonnen, zugleich aber auch das Dogma von der strengen Seeleneinheitlichkeit und der Alleinherrschaft der Vernunft, wenn nicht fallen gelassen, so doch bedenklich gelockert. Wie er aus ethischen Gründen sich veranlasst gesehen hatte, die Wesenseinheit der Seele zu modifizieren, so sah er sich durch die Tatsachen des Seelenlebens in gleicher Weise genötigt, im Seelenorganismus eine natürliche Grundlage des Affekts zu suchen, die der Freiheit des Individuums entgegen und äusseren Einflüssen ausgesetzt ist. „Wer leugnet," so schreibt er, „dass jeder Affekt von einem gewissen natürlichen Prinzip herkommt?" [1] Diese Beeinflussung des Menschen durch die Innen- und Aussenwelt ist nun teils eine solche, die sich vor aller Vernunft abspielt und bei der sich der Mensch nur leidentlich verhält, teils eine solche, die trotz der Vernunft unbesieglich ist.

Was die erstere Art von Affizierung angeht, so bietet uns Seneka eine reiche Ausbeute.

In der neapolitanischen Grotte fühlt er so „eine gewisse Beklemmung des Gemüts und ohne sich zu fürchten, doch eine Veränderung der Stimmung, welche zugleich die Neuheit und die Schauerlichkeit der ungewohnten Erscheinung hervorgebracht hatte." [2]

Es verwandelt sich die Stimmung aller, die in einen Tempel treten und die Götterbilder in der Nähe schauen oder den Ausspruch eines Orakels erwarten. [3] Ganz besonders reich sind die Andeutungen, die Seneka hierüber in den Büchern „vom Zorne" macht.

„Alle Eindrücke, die nicht mit unserm Willen entstehen, sind unüberwindlich und unvermeidlich: z. B. der Schauder, wenn wir mit kaltem Wasser bespritzt werden; wir wenden uns bei gewissen Arten von Berührungen ab; bei schlimmen Nachrichten stehen die Haare zu Berge; bei unziemlichen Worten

1) ep. 116, 3. 2) ep 57, 3. 3) ep. 94, 42.

verbreitet sich eine Röte über unser Gesicht und Schwindel erfolgt, wenn wir in die Höhe oder Tiefe schauen . . . ; hierher zu rechnen ist auch jene erste Regung des Gemütes, welche uns bei der Vorstellung eines Unrechts ergreift. Sogar beim Gaukelspiel der Szene und beim Lesen alter Geschichten zeigt sich diese . . . Bisweilen setzt uns ein Gesang und eine lebhafte Harmonie in Aufregung. Auch jener kriegerische Trompetenschall macht einen Eindruck auf die Seele und ein schauerliches Gemälde und der traurige Anblick einer vollkommen rechtmässigen Hinrichtung. Dahin gehört auch, dass wir mit Lachenden lächeln, dass uns ein Kreis von Trauernden traurig macht, dass wir bei Kämpfen, die uns nichts angehen, in Hitze geraten.“ [1]

Bei allen diesen Erscheinungen verhält sich der Mensch mehr leidend als tätig; sie sind unwillkürliche Gemütsbewegungen, nicht Leidenschaften, sondern Anfänge und Vorspiele zu Leidenschaften. Seneka unterscheidet dabei scharf zwischen körperlichen Erregungen und Leidenschaften: Blässe des Gesichtes, hervorstürzende Tränen, tiefes Atemholen oder ein plötzlich hitziger Blick sind bloss körperliche Erregungen. Daher kommt es, „dass gar nicht selten auch ein sehr tapferer Mann, während er sich waffnet, blass wird, dass, wenn das Zeichen zum Angriff gegeben wird, auch wohl einem sehr mutigen Soldaten die Knie zittern, und einem grossen Feldherrn, ehe die Heere aufeinanderstossen, die Brust pocht; und auch einem sehr gewandten Redner, während er sich zur Rede anschickt, Hände und Lippen zittern.“ [2]

„Jener ersten Einwirkung auf das Gemüt können wir nicht entgehen, wie nicht einmal jenen Vorgängen, die wie wir erwähnten beim Körper vorkommen, dass uns nicht das Gähnen eines andern anreizt, dass nicht unsere Augen bei einer plötzlich drohenden Bewegung der Finger sich schliessen; über dergleichen vermag die Vernunft nicht zu siegen; vielleicht, dass Gewohnheit und fortgesetzte Aufmerksamkeit (die Eindrücke) schwächt.“ [3]

---

1) de ira II 2. 2) de ira II, 2—3. 3) de ira II 4.

Diese Eindrücke sind rein physisch und auch der Weise ist deshalb nicht von ihnen ausgenommen, trotzdem bei ihm die Vernunft die unumschränkte Herrschaft hat.

Die Tugend schwebt ja nicht ausserhalb der Natur der Dinge; der Weise kann zittern, Schmerz empfinden, erbleichen. [1] Seine Farbe wird wechseln, seine Mienen werden in Unruhe geraten können, seine Glieder werden ein Frösteln fühlen und was sonst nicht nach dem Gebote der Seele, sondern durch einen unwillkürlichen Drang der Natur in uns vorgeht.“ [2] „Der Weise wird die Miene zur Traurigkeit verziehen, wird bei plötzlichen Ereignissen zusammenschaudern und Schwindel fühlen, wenn er am Rande eines Abgrundes stehend in seine unermessliche Tiefe schaut. Das ist eine natürliche, der Vernunft unbesiegbare, Anwandlung.“ [3]

Auch der Weise verspürt den Schmerz, denn keine Tugend benimmt das Gefühl, allein es ist nur ein Stich ins Fleisch, seine Seele ist unbesiegt, „sie schaut aus der Höhe auf die Schmerzen des Körpers herab.“ [4] Gerade das Schmerzgefühl ist es auch, das sich nach Seneka trotz der Vernunfttätigkeit Luft zu schaffen weiss. „Keine Gemütsbewegung will gehorchen, am wenigsten, wenn sie aus Schmerz entsteht: denn sie ist wild und sträubt sich gegen jedes Mittel. Wir wollen sie zuweilen zudecken und die Seufzer verschlucken: aber aus dem erkünstelten und verstellten Blick brechen Tränen hervor. Wir machen bisweilen dem Gemüte mit Spielen oder Fechtkämpfen zu tun, aber während des Anblicks, der es sich selbst vergessen machen soll, wird es von irgend einer leisen Mahnung an seine Sehnsucht überfallen.“ [5]

So naturgemäss das Schmerzgefühl auch ist, so führt es doch am meisten zum verderblichen Affekt, der den Geist niederzieht und ihn zum Geständnis der Unterwürfigkeit bringt. [6] Es ist daher Pflicht eines jeden, den Schmerz nicht durch Selbstbeobachtung zu hüten, so dass er stets frisch bleibt, vielmehr durch Gegenphantasien sich nicht überwältigen zu lassen. [7]

Fassen wir Senekas Ansichten über Gefühl und Leidenschaften kurz zusammen, so finden wir: Hinsichtlich des Wesens

1) ep. 71 29. 2) ep. 74, 31. 3) ep. 57, 4. 4) ep. 85, 29. 5) ad Helv. XVII 1. 6) ep. 71, 29. 7) ep. 63, 3.

und der Verwerflichkeit der Affekte steht er auf stoischer Grundlage. Allein dadurch, dass er das Gebiet der Affekte umgrenzt, einschränkt und viele Erscheinungen des Gemütslebens nicht nur entschuldbar und natürlich gefunden, sondern sogar gefordert hat, mildert er den Erfahrungstatsachen zuliebe die stoische Theorie.

Rückblick.

Mehr noch als im rationalen Teil der Psychologie hält sich Seneka, wie wir sahen, im empirischen auf stoischer Fährte. Dort waren es die rein physischen Fragen: die nach der Seelensubstanz, dem Entstehen, dem Sitze und den animalischen Handlungen der Seele, in denen wir Seneka als konsequenten Stoiker auftreten sehen; in den metaphysischen Fragen, nach dem eigentlichen Wesen, nach dem Ursprunge und der Unsterblichkeit der Seele verhielt er sich schwankend, wiewohl er in letzterer Frage ein Fortdauern der Bösen durchaus und mit den Stoikern ein Fortdauern der Guten über die Weltverbrennung (ἐκπύρωσις) hinaus ablehnt; in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Leib und Seele bog er zum Platonismus ab, ohne jedoch damit die Einheitlichkeit der Seele aufheben zu wollen.

Im empirischen Teil unterschied Seneka Verstand, Wille und Gefühl und zwar deutlicher und schärfer, als dies die Stoiker taten. Indes zeigt er sich in den einzelnen Phasen der Erkenntnis als strengen Stoiker: die Wahrnehmung ist ihm mit jenen Quelle jeglicher Erkenntnis, freilich in dem oben gezeigten Sinne; die Phantasie Geistesinhalt; das Urteil Zustimmung zum λεκτόν, der geistigen Abschattung des Wirklichen; auch hinsichtlich der πρόληψις, der besondern Ausstattung der Seele zu gewissen ethischen Begriffen, liess sich zeigen, dass Seneka die stoischen Schranken nicht überschritten hat; in der Bestimmung des Kriteriums der Wahrheit endlich schliesst sich Seneka dadurch, dass er die vera ratio, also den ὀρθὸς λόγος der Stoiker, als das eigentliche Kriterium bezeichnet, wiederum an die Stoiker an.

Was den Willen angeht, so kennt er kein eigentliches Willensvermögen; wohl aber ist in der Seele ein Streben vor-

handen, das sich zunächst als Selbsterhaltungstrieb äussert und durch die Vorstellung einer Sache zum Wollen und Handeln veranlasst wird; in der wichtigen Frage nach der Willensfreiheit ist Seneka zwar unbedingter Determinist, indem alles, was geschieht, geschehen muss; dennoch behauptet er, der Mensch sei frei, insofern er seine Vernunft zur Zufriedenheit mit dem Schicksal erziehen könne.

Was das Gemütsleben und die Affekte betrifft, so sahen wir: Seneka kennt sensus corporis und animi; die letzteren verwirft er mit den Stoikern und hält sie für unentschuldbar; hinsichtlich der ersteren urteilt er wesentlich milder und erlaubt mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche manches, was dem Stoiker eigentlich verboten war.

Lebensabriss.

P. Stanislaus Strüber, O. S. Aug., wurde geboren am 30. Oktober 1875 zu Bilshausen in Hannover. Seine Eltern, Lorenz und Teresia Strüber, erkannten bald die Neigung ihres Sohnes zum Studium und geistlichem Stande und übergaben ihn den PP. Augustinern in Germershausen zur Erziehung und Heranbildung. Hier sowohl als auch später in Münnerstadt fand der Knabe und Jüngling die reichlichste Gelegenheit sich zu entwickeln. Nach absolviertem Gymnasium trat er in den Orden der Augustiner ein, um nach abgelaufenem Noviziat in Würzburg Theologie zu studieren. Den Abschluss dieses Studiums bidete die hl. Priesterweihe am 29. Juli 1900. Im Herbste desselben Jahres begann er sich den philolog.-histor. Fächern zu widmen und machte nach drei bezw. vier Jahren die Staatsexamina in München. Die nebenbei betriebenen philosophischen Studien suchte er durch das Doktorexamen aus der Philosophie zum Abschluss zu bringen. Gerne gesteht der promotus, dass er nächst seinen treuen, nun bereits gestorbenen Eltern, dem Augustinerorden den grössten Dank schulde. Bereitwilligst erkennt er auch mit Dank an die ihm zu jeder Zeit zu gebote stehende freundliche Unterstützung aller seiner Lehrer auf den verschiedenen Schulen. Insbesondere seien hier erwähnt: In der Theologie Herr Prälat Professor Dr. Kihn, nunm. Domdechant in Würzburg, in der Philologie Herr Professor Dr. v. Schanz, in der Philosophie Herr Professor Dr. Stölzle; auch der K. Universitätsbibliothek zu Würzburg wird an dieser Stelle für das stets bewiesene Entgegenkommen der verbindlichste Dank gesagt.